Geistige Kämpfe im modernen Frankreich

Hermann Platz

Digitized by Google

I 956

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

Geistige Kämpfe im modernen Frankreich

Von

Hermann Platz

*

Verlag
Josef Kösel & Friedrich Pustet/K.-G. München
Verlagsabteilung Kempten
1922

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

BX
1754
P6

Copyright 1922
by Josef Kösel & Friedrich Pustet, K.-G.
München

Buchdruckerei des Verlags
Josef Kösel & Friedrich Pustet, Komm.-Ges.
Zweigniederlassung Kempten

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

*

Denen,
die trotz allem an Deutschlands
Zukunft glauben!

*

590358

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort XIII

Einleitung: Allgemeines über die Entwicklung Frankreichs nach 1870/71 3

Erster Teil: Kämpfe um die nationale Idee 17

I. Problem und ideengeschichtliche Voraussetzungen der politischen Erneuerung im Sinne des Nationalismus 19

a) Montesquieu 23

b) Burke 25

c) Mallet du Pan 26

d) Rivarol 31

e) Maistre 32

f) Renan 38

g) Vogüé 40

II. Die Stellung Hippolyte Taines in der Vorgeschichte des modernen Nationalismus . . 43

a) Allgemeine Bedeutung der vaterländischen Wendung Taines 44

b) Die seelische Lage Taines vor 1870/71 . . . 46

c) Die vaterländische Wendung in und nach dem Kriege 53

d) Der geistesgeschichtliche Sinn der vaterländischen Wendung 69

III. Grundzüge des politischen Nationalismus der Gegenwart 77

a) Barrès 78

b) Bourget 84

c) Dreyfus, Tanger, Agadir: Die tatgeschichtlichen Anfatzpunkte des Nationalismus 86

d) Maurras und der „integrale" Nationalismus der Action française 95

e) Der Widerstand gegen Geist und Methoden der Action française: Blondel und Laberthonnière . 101

Seite

IV. Grundzüge des literarischen Nationalismus (Neuklassizismus) 103
a) Mistral 103
b) Die klassizistische Stiltradition (Attizismus) . . . 105
c) Die Voraussetzungen einer breiteren klassizistischen Bewegung 107
1. Gesundungsansätze in der Literatur 107
(Beyle, Taine).
2. Gesundungsansätze im Positivismus 110
(Sehnsucht nach dem Organischen, Reaktion gegen den Optimismus und Perfektibilismus).
3. Annäherung der neuklassizistischen an die neuscholastische Bewegung 113
(Das Gemeinsame: Streben nach festgefügter Lehre und technisch-schulmäßiger Handhabung der Form; Maritain, Truc).
d) Die reaktive Periode der neuklassizistischen Bewegung 116
1. [Bulos, Planche] Brunetière, „La Revue des deux mondes“ 116
2. Moréas, Maurras, Lasserre, „Ecole romane française“, „Minerva“: Der Klassizismus als positivistische Substanzlehre 118
e) Der expansive Klassizismus Clouards, Maires, „La Revue critique des Idées et des Livres“: der Klassizismus als Methode, der Katholizismus als Hilfskraft 140
f) Der tragische Zwiespalt: Der Klassizismus im Kreuzfeuer des Amoralismus, des Claudelismus und des Aktualismus 143
V. Die Feuerprobe der nationalen Idee im Kriege 160
a) Bordeaux und „Die neue Jugend“ 165
b) Barrès und „Die verschiedenen Geistesfamilien Frankreichs“ 170
VI. Die internationalistische und die nationalistische Idee in neuer Kampfstellung . . . 180
a) Entwicklung und Programm der Clartébewegung . 180
b) Gründung und Programm der Intelligenzpartei . 187

Seite

VII. Möglichkeiten einer mittleren Linie . . . 196

Zweiter Teil: Kämpfe um die religiöse Idee 213

VIII. Das Problem der religiösen Erneuerung Frankreichs 215
(„Es gilt die Seele des Landes umzuschaffen.").

IX. Aus der Frühzeit der religiösen Erneuerung: Joseph de Maistre 220
(Ausgangspunkt der „Reintegration" des abendländischen Substanzialismus).

X. Die Weltschau der religiösen Ordnung . . . 233
(Ein dichterischer Versuch der „Reintegration" des abendländischen Substantialismus)

XI. Laientum und Demokratie im Kampfe um die religiöse Erneuerung 245
a) Chateaubriand 248
b) Ozanam 249
c) Le Play 254
d) De Mun 257
e) Brunetière 258
f) Fonsegrive 281
g) Lamy 284
h) Eigenart des Traditionalisten und des Progressisten 266

XII. Philosophie und religiöses Leben bei Gratry und Ollé-Laprune 269

XIII. Eine christlich-demokratische Jugendbewegung: Der Sillon („Die Furche") 280
A. Geschichte 280
1. Marc Sangnier 280
2. „Krypta", Polytechnikum, Garnison 288
3. Die religiös-soziale Erneuerungsarbeit . . . 294
4. Der größere Sillon 297
a) Die Wachstumskrise 297
b) Die Hinwendung zur Politik und die erste Niederlage 303
c) Die Neuordnung 315
d) Die Tageszeitung und die Verurteilung . 317

Seite

B. Die Volkserziehungsarbeit 319
1. Die Aufgabe 319
2. Die Studienzirkel 322
3. Die Volksinstitute 327
C. Die Geistesverfassung des Sillonisten 330
D. Die Methode des Sillon 340
E. Die leitenden Ideen 349
1. Vom Leben zur Lehre 349
2. Ausgangs- und Zielpunkt der sillonistischen Gedankenbildung 352
3. Grundzüge des Demokratismus nach der Lehre des Sillon 355
4. Die Elite 360
5. Die Gesellschaftslehre 363
6. Das wirtschaftliche Programm 365
7 Der Sinn der politischen Arbeit 370
F. Die Stellung des Sillon im Ganzen der sozialkatholischen Bewegung Frankreichs 372
1. Das sozialkatholische Lager 372
2. Die Anfänge einer Konzentrationsbewegung . 374
3. Der Sillon als Hindernis in der Konzentrationsbewegung 376
4. Die Einbeziehung des Sillon in die Konzentrationsbewegung 380
G. Kritik des Sillon 383
H. Was können wir vom Sillon lernen? 397
J. Der Nachhall des Sillon 405

XIV. Péguy und sein Kreis im Kampf um die religiöse Idee 412
a) Voraussetzungen einer neuen Durchdringung von Demokratie und Religion (Boutroux, Bergson, Sorel, Paskal) 412
b) Der Durchbruch nach neuen Tiefen 417

XV. Art und Wirksamkeit der weltlichen Schule und ihres Moralunterrichts 434
a) Die weltliche Schule als Gegengründung . . . 435

Seite

b) Die weltliche Schule als Spielball der Tagesſtrömungen 437
c) Ergebniſſe der weltlichen Moralerziehung . . . 449
XVI. Laienſchule und Gottesglaube 453
a) Die Halbheiten der erſten Zeit 454
1. Der vorläufige Sieg der Spiritualiſten . . 454
2. Der Einfluß der liberalen Proteſtanten . . 457
3. Die gute alte Moral der Übergangspädagogen 462
b) Die wetterdrängende Propaganda des Radikalismus und Sozialismus 473
c) Die neue Moral und der Gottesglaube . . 479
XVII. Die Trennung von Kirche und Staat und die Lebenskraft der religiöſen Idee in der katholiſchen Kirche 485
a) Die Ruinen des Trennungsgeſetzes von 1905 . . 485
b) Die Reorganiſation des Kultus, der Finanzen und der Ämterbeſetzung 487
c) Die Reorganiſation der Seminare und die Frage des theologiſchen Nachwuchſes 494
d) Anſätze zur Umbildung der geiſtigen Art und der Arbeitsmethoden 499
e) Die gegenwärtige Lage 521
XVIII. Frankreich und Deutſchland im Kampfe um die religiöſe Idee (ein Vergleich) 526
a) Der franzöſiſche Kulturkampf 529
b) Der deutſche Kulturkampf 546
c) Zwei Symbole 560
XIX. Die höhere Ebene 563
XX. Die große Hoffnung 572
XXI. Um Ordnung und Liebe (Der Niederſchlag der religiöſen Kämpfe in der Literatur) 581

Vorwort.

Die geiſtigen Kämpfe, die Frankreich nach 1870/71 im Intereſſe ſeiner Wiederaufrichtung führte, ſind in vieler Beziehung denen ähnlich, die wir heute führen müſſen. Dieſe Tatſache mag die Rechtfertigung dafür ſein, daß das vorliegende Buch, das die Ergebniſſe ſechzehnjähriger Arbeit darſtellt, gerade jetzt erſcheint. Trotz all der ſeeliſchen Spannungen und Hemmungen, unter deren zermarterndem Druck wir Rheinländer nun ſchon ſo lange leiden, galt es, die Unterſuchungen ſo ſachlich als möglich zu Ende zu führen, damit überall der wirkliche Verlauf der Kämpfe und ihr tatſächliches Ergebnis zur Darſtellung kommen.

Dieſe Sachlichkeit iſt in den Vorkriegsaufſätzen (III, VIII, XI, XIII, XIV, XVI, XVII) mit mancherlei Sympathie gemiſcht, die ja immer die beſte Führerin zum Herzen der Dinge iſt. Ich muß außerdem mit Ulrich Stutz geſtehen, daß ich „von den Franzoſen von jeher eine Menge von Anregung empfangen" habe (Hiſt. Ztſchr. 116. Bd. 1916, S. 315). Auch die Kriegsaufſätze (V, XVIII) konnten da und dort noch Lichter fallen laſſen „auf das zähe, das Äußerſte dranſetzende Ringen des ſtolzen Volkes". Seither aber war Sachlichkeit nur möglich, weil dieſe Kämpfe immer deutlicher einen allgemeinmenſchlichen und höchſt zeitgemäßen Sinn erkennen ließen.

Die Seelen hungern heute mehr denn je nach einem Gehalt. Das „dekadente" Frankreich, das „vom Duft einer leeren Vaſe" nicht leben konnte, bemühte ſich in dieſen Jahrzehnten allenthalben um einen neuen Gehalt, um eine geiſtige Subſtanz. Das Ringen hätte vorbildlich

ſein können, wenn nicht ſo oft das Beſtreben dabei zutage getreten wäre, die Gewinnung beziehungsweiſe Wiedergewinnung der Subſtanz als nationalfranzöſiſche Leiſtung hinzuſtellen und ſie ſo gerade in ihrem verſöhnenden und aufbauenden Charakter zu gefährden. Der nährende Subſtanzialismus wurde zu verzehrendem Doktrinarismus: der Patriotismus zum Nationalismus, der Demokratismus zum Laizismus, der Katholizismus zum Gallikanismus verkehrt.

So müſſen wir es denn heute erleben, daß Frankreich, weil es die Kernwerte der abendländiſchen Kulturſubſtanz als ſeine Leiſtung und Aufgabe anſieht, weil es darum dem Wahne lebt, „die lebendige Norm des Feſtlandes“ zu ſein, glaubt, am Rhein Wache halten zu müſſen, damit in Europa alles mit rechten Dingen zugehe. („Il importe au monde que la France reste sur le Rhin la vigilante sentinelle chargée d'empêcher l'excès en Europe.“ Bourget.)

Es iſt ein gigantiſches Ringen in der Tat: Dort die myſtiſch-militäriſche Ideologie (Angſt vor dem Chaos und der ziellos ſchweifenden Phantaſie, Grenzwallkultur, Fremdenfurcht, geradlinige Rhetorik, blendende Antitheſe), hier der vitale Realismus der übrigen Mächte, den man franzöſiſcherſeits gern als Wirtſchaftsegoismus hinzuſtellen ſucht, ohne zu bedenken, daß die eigene Induſtrie und Politik nichts mit Altruismus und der Vatikan andererſeits nichts mit wirtſchaftlichem Egoismus zu tun haben.

Wir Rheinländer aber, um deren Land und Seele es geht, wiſſen, auf welcher Seite wir ſtehen und kämpfen müſſen. Wir wiſſen, daß die Subſtanz, von der in dieſem Buche ſoviel die Rede iſt, gemeinabendländiſche Leiſtung und Aufgabe iſt. So ſehr wir uns dieſem Erbgut ver-

pflichtet fühlen, ſo wenig wollen wir wiſſen von einer uns in der Tiefe der Seele unſympathiſchen Kulturorthodoxie und Kulturpropaganda, die uns mit der dumm lockenden Anmaßung eines Barrès Allheilmittel gegen chimäriſche Erkrankung einträufeln möchte. Wie ſagt doch derſelbe Barrès ſehr richtig: „Plus j'ai d'honneur en moi, plus je me révolte si la loi n'est pas la loi de ma race.“ (S. 92 unten.) Wir ſchaffen aus deutſchem Geiſte und auf deutſche Weiſe. Deutſchlands Aufgabe kann und darf nicht die eines niedergetretenen, gedemütigten, verhungernden Paria ſein. Seine heutige Not und Verzweiflung, ſein unſicheres Taſten und zähes Ringen, ſeine wiederzugewinnende Würde und Freiheit, all das iſt unſer Geſetz, iſt unſeres Sinnens heiß umfaßtes Ziel.

Die loſe aneinandergereihten Aufſätze ſollen zeigen, wie die Franzoſen ſich aus müder Verfall- und Verzichtſtimmung, aus ſubſtanzloſem Dilettantismus und Äſthetizismus, aus ſubſtanzarmem Realismus und Naturalismus herausgearbeitet und an ihrer traditionellen (nationalen und religiöſen) Subſtanz wieder aufgerichtet haben.

Im Vordergrunde ſteht ſeit den Dreyfußhändeln der Prozeß der nationalen Subſtanzgewinnung („Kämpfe um die nationale Idee“). Eindeutig verlegt der „intregale Nationalismus“ der „Action française“ dieſe Subſtanz in Monarchismus und Katholizismus und vertraut den Schutz dieſes Erbgutes peſſimiſtiſch-autoritär einem ſtarren Militarismus an. Nur wer das heiße Bemühen dieſer Kreiſe um ein Novum Organum, um eine einheitlich nährende Subſtanz kennt, kann die Kraft und Zähigkeit des franzöſiſchen Nationalismus überhaupt verſtehen. Wir verſperren uns ſelbſt die Einſicht in die Art und Tragweite dieſes geiſtesgeſchichtlichen Reaktionsphä-

nomens, wenn wir z. B. in Poincaré nur den Schrittmacher des politiſchen und induſtriellen Herrſchaftswillens („Le Comité des Forges") ſehen. Er iſt, vielleicht mehr unbewußt, ebenſoſehr der Schrittmacher der traditionellen franzöſiſchen Ideologie.

Dieſer um einer geradlinig ſich entfaltenden Ideenſubſtanz willen handelnden Auffaſſung und Geiſtesform, wohl der typiſch abendländiſchen Geiſtesform überhaupt, trat gerade auch in Frankreich immer ſelbſtbewußter der Vitalismus gegenüber, der um des Lebens und ſeiner voll ausreifenden Bewegung willen faſt auf Idee und Subſtanz verzichten zu können glaubt. Um die großen Linien des um Idee und Leben kreiſenden Geiſterkampfes ſcharf hervortreten zu laſſen, habe ich die mehr berichtenden Zuſammenfaſſungen (VI, VII) eingefügt.

Im Kern der nationalfranzöſiſchen Tradition ſteht auch heute noch der Katholizismus als Subjekt und Objekt des Kampfes. Er war von jeher ſtark national eingeſtellt und iſt es bis auf den heutigen Tag geblieben. So darf es uns nicht wundernehmen, daß während des Krieges tonangebende Vertreter, im Intereſſe der nationalen Sache der galliſaniſchen Tradition folgend, Deutſchland im allgemeinen und den deutſchen Katholizismus im beſonderen als minderwertig hingeſtellt haben (La Guerre allemande et le catholicisme, 1915), damit das wegen der Kulturkämpferei ſeiner Machthaber verſchriene Frankreich in den Augen der neutralen Welt wieder als treueſte Tochter und Vorkämpferin der Kirche zu Ehren käme. Der Zurückweiſung dieſes Werkes in einem Kernpunkte diente im Rahmen des Abwehrbandes „Katholizismus, Kultur und Weltkrieg" der Artikel „Frankreich und Deutſchland im Kampf um die religiöſe

Idee" (ein Vergleich). In dem Zuſammenhang des vorliegenden Buches iſt er im Verein mit den zwei Aufſätzen über „Art und Wirkſamkeit der Laienſchule und ihres Moralunterrichts" und über „Laienſchule und Gottesglaube" geeignet, den Gehalt des franzöſiſchen Laizismus zu umſchreiben.

Im übrigen iſt es durchaus verſtändlich, daß der Zuſammenſchluß um die nationale Tradition gerade dem Katholizismus zugute gekommen iſt. Nur darf man dieſen Gewinn nicht als zu äußerlich bewirkt auffaſſen. Es iſt nicht nur ein Preſtigegewinn, der, auf der politiſchen Linie verlaufend, in der Wiederanknüpfung der diplomatiſchen Beziehungen zum Vatikan ſtaatsrechtlichen Ausdruck finden mußte und über kurz oder lang wohl auch eine vereinsgeſetzliche Regelung der Lage der Kirchengemeinden und der Ordensgeſellſchaften, die tatſächlich faſt alle zurückgekehrt ſind und praktiſch ungehindert ihre Tätigkeit ausüben können, ermöglichen wird. Es iſt ein Gewinn, der durch eine langjährige Erneuerungsarbeit unterbaut iſt (VIII—XIV, XVII, XIX—XXI). Obwohl die großen Verdienſte der franzöſiſchen Katholiken auf wiſſenſchaftlichem und künſtleriſchem Gebiete nicht behandelt ſind, iſt doch wohl eine erſte Grundlage für eine gerechte Abſchätzung der Methoden und Ergebniſſe franzöſiſcher und katholiſcher Arbeit gegeben.

Daß der weitherzige, liebeglühende Demokratismus des Sillon, ſeiner geiſtesverwandten Vorläufer und Mithelfer im Mittelpunkt des zweiten Teils ſteht, darf nun aber nicht über die Tatſache hinwegtäuſchen, daß die überwiegende Mehrzahl der franzöſiſchen Katholiken, beſonders der Epiſkopat und der Adel, nicht dieſem expanſiven Optimismus, ſondern dem reaktiven Peſſimismus

zuneigt und, gewohnheitsmäßig auf ganz bestimmte Gedankengänge und Publikationsorgane eingestellt, ohne Berührung mit der freien Forschung der allerdings stark laizisierten Staatsuniversitäten, immer wieder im Interesse der Ordnung Wälle um die Substanz aufzurichten sucht und sie so eher zu einem Instrument der Scheidung macht.

Dieser Zwiespalt von Liebe und Ordnung und der erwähnte Doktrinarismus haben es bewirkt, daß die immer gehegten und die neu hervorgeholten Substanzwerte nicht ausgeschöpft und zur Geltung gebracht werden konnten. Doch ist trotz und über all dem der schwer, ja heroisch ringenden französischen Kirche ein wahrhaft Positives, Unverlierbares an Erneuerung zugewachsen, das in seinen Methoden, Zielen und Vorkämpfern kennen zu lernen nicht weniger nutzbringend und versöhnend sein mag als das Ringen eines Taine und Rolland um die Substanz eines lauteren Lebens.

Indem ich an allem Lebendigen innerlich teilzunehmen, indem ich insbesondere Liebe und Ordnung, Freiheit und Autorität, Mensch und Gemeinschaft, Zukunft und Vergangenheit als gleichwertige, dem Ganzen dienende und im Ganzen erst verständliche Teile des Geschehens zu verstehen suchte, habe ich das im Auge gehabt, was E. Spranger einmal so ausdrückt: „In jedem Bruchteil der Fragestellung ist der Sinn für seelische Kräfte und für das gesetzliche Zusammenspiel dieser Kräfte zu einem Ganzen wirksam.“ Darauf freilich kommt es letzten Endes an, daß und wie dieses Ganze bestimmt wird. Denn vom Ganzen her gewinnt das Einzelne erst seinen organischen Ort, seinen letzten Sinn, seine tiefste Leuchtkraft. Darum sagte ich auch, wo es mir nötig schien, wie dieses Ganze

meinem Glauben erſcheint. Wir haben ein Jahrhundert lang uns mit Teilen und Tatſachen begnügt und ſind dabei innerlich arm und ärmer geworden. Heute müſſen wir aus dem Teilwerk heraus zum Ganzen, zum fernſten Ziele, zur Ur-Sache, von dorther die entſcheidenden Antriebe gewinnen und doch uns bewußt bleiben, daß wir weben an einem Teppich, deſſen Bild nur Gott ſchaut.

Die Aufſätze III, V, VI, VII, VIII, XI, XIII, XIV, XVI, XVII ſind in der Zeitſchrift „Hochland", X in den „Schildgenoſſen", XV in der „Deutſchen Monatsſchrift für chriſtliche Politik und Literatur", XIX im „Neuen Reich", XX im „Literariſchen Handweiſer", XXI im „Gral" erſchienen. Ich danke den Herausgebern ebenſo wie Herrn Geheimen Hofrat Pfeilſchifter (betr. XVIII) für die gütigſt erteilte Erlaubnis zum Abdruck. Beſonderen Dank ſchulde ich Profeſſor Karl Muth für vielfache Anregung und tatkräftige Förderung meiner Arbeiten. Alle Aufſätze ſind umgearbeitet und, ſoweit Literatur zur Verfügung ſtand, ergänzt. Mit bibliographiſchen Hinweiſen glaubte ich auch dann nicht geizen zu ſollen, wenn mir nur die Titel bekannt waren. Unveröffentlicht ſind: Einleitung, I (zur Hälfte), II, IV, IX, XII, XIII J, XVII e. Wo ich von Perſonen ſprach, wollte ich nicht ſowohl in ſich ruhende Charakterbilder, als vielmehr geiſtesgeſchichtliche Vorausſetzungen zum Verſtändnis der folgenden Hauptunterſuchungen bieten. Über die Schwierigkeiten, die bei ſolchen Arbeiten angeſichts der Zeitumſtände zu überwinden ſind, ein Wort zu verlieren, erübrigt ſich wohl.

Bonn, im Oktober 1922.

H. P.

Einleitung

UNIV. OF CALIFORNIA

Allgemeines über die Entwicklung Frankreichs nach 1870/71

Nach der Niederlage von 1870/71 ſchien zunächſt der ſelbſtſichere, zukunftsgläubige Optimismus aus den Herzen der Franzoſen gewichen zu ſein. Emſig zwar, aber gedrückt und voller Sorge begab man ſich wieder an die Arbeit. Bei den Beſten, die aus dem politiſchen Halbſchlaf während des zweiten Kaiſerreichs aufgeſchreckt wurden, rang ſich ein leidgeklärter, zäher Wille empor, aus dem Unglück zu lernen, den Siegern das Geheimnis des Erfolges zu entreißen, der Geſchichte die Lehren, die der Gegenwart Heil brächten, zu entlocken und dadurch dem wiederentdeckten Vaterland zu dienen. Und die große Preſſe hat es verſtanden, inmitten aller Wirrniſſe nach außen hin ein einheitliches Geſicht zu wahren, und hat ſo viel zur allmählichen Wiederherſtellung getan.

Triebmäßig vertraute man ſich zunächſt den Hütern der chriſtlichen Tradition, den Sproſſen der alten Geſchlechter, die in den Kämpfen ſich ſo wacker gehalten hatten, wieder an. Der Zweifel und der Unglaube mußten eine Zeitlang im Hintergrund bleiben. So ſtark ſpürten die erſchütterten Seelen das Hereinragen einer dunklen Schickſalsmacht. Willig ließ man ſich die alten Wege führen. Die Stimmung gab den Ausſchlag; ihr folgte man, obwohl der Verſtand längſt der alten Lehre ſich verſagt hatte. Als es nun aber für die Führer galt,

praktiſche Regierungsarbeit zu leiſten, ſich den neuen Verhältniſſen politiſch-ſozial und wirtſchaftlich anzupaſſen und die zur Verfügung ſtehenden Kräfte zu organiſieren, da verſagten ſie zumeiſt. Sie waren auf ihre Aufgabe zu wenig vorbereitet; ſie verſtanden nicht die Nöte des Volkes, nicht die Zeichen der Zeit. Sie gewannen nirgends feſten Fuß. Das politiſche Ziel, dem ihre Bemühungen in erſter Linie galten und von dem ſie alles Heil erwarteten, die Wiederherſtellung der Monarchie, zerrann, da es eben in greifbare Nähe gerückt war, infolge der Starrheit des Grafen von Chambord. Das religiöſe Symbol ihrer Herrſchaft, die Herz-Jeſu-Kirche auf dem Montmartre, konnte erſt viel ſpäter, da längſt ein anderer Geiſt in den hohen Regierungskreiſen wehte, vollendet werden. Die Epiſode offenbart das verhängnisvolle Stilleſtehen der kirchlich-konſervativen Gruppen. Zwei Ariſtokraten (de Mun und de la Tour du Pin), die im Krieg Aug und Herz den Nöten der Zeit geöffnet hatten, waren nicht imſtande, den Block ſtärker in Bewegung zu ſetzen. Ebenſo wenig wie die zwei Demokraten Lamy und Wallon jetzt ſchon politiſchen Einfluß in ihren Kreiſen zu gewinnen vermochten.

Treten wir aus den abgeſchloſſenen Bezirken der Tradition, wo in gleicher ritterlicher Treue, aber auch in gleicher unerleuchteter Starrheit die monarchiſchen und kirchlichen Ideale verteidigt wurden, in die weltläufige, großſtädtiſch aufgeklärte Welt des Fortſchritts und der Demokratie, ſo finden wir zwar hier mehr unbeſchwerten Tatendrang, mehr Einſicht in gewiſſe Bedürfniſſe des Volkes und der Wirtſchaft. Aber der Stagnation auf jener Seite entſprach hier eine tief ſitzende Dekadenzſtimmung. Waren jene zu feſt an die Tradition ge-

bunden, ſo waren dieſe zu loſe oder gar nicht mehr an die religiös-nationale Vergangenheit geknüpft. Die Niederlage war die unklar geſpürte Beſtätigung, daß Frankreich von dem mütterlichen Boden abgelöſt und darum ohnmächtig ſei; daß es aus ſeiner Bahn geſchleudert und auf dem Weg ſei, ſich zu verlieren. Immer häufiger wurde das Dekadenzproblem zur Erörterung geſtellt. Das individuelle und nationale Selbſtbewußtſein, der Glaube an die Kraft und Berufung Frankreichs, an die ſchöpferiſche Bedeutung des Geiſtes und der ſittlichen Idee, der Glaube überhaupt und beſonders der religiöſe Glaube begannen nach kurzem Aufglimmen wieder zu ſinken und ſanken bis um die Jahrhundertwende. Nachdem die erſte Revancheſtimmung der zunächſt Beteiligten abgeebbt war, blieb es der neuen Generation vorbehalten, an der Hand einer vor keiner Folgerung zurückſchreckenden Dekadenzliteratur alle Tiefen und Bitterniſſe des Zweifels und der Unfruchtbarkeit, des Ekels und der Hoffnungsloſigkeit zu durchkoſten. Es muß wohl ſo ſein, wie Melchior de Vogüé einmal ſchrieb, daß Kataſtrophen die gereiften Zeugen nicht mehr zu ändern vermögen, daß aber die zarte Phantaſie der Kinder in unerklärlicher Weiſe beeindruckt wird. Indem ihre ſtaunenden Äuglein ſich ihnen öffnen, erſcheinen ſie in größerem Ausmaße. „Dieſe Kleinen werden Männer, und man erkennt in ihnen die Kinder des Sturmes.“[1]) Bourget und Barrès waren ſolche Kinder des Sturmes, die durch den bittern Nachhall von Invaſion und Niederlage noch lange beſchwert und in den Niederungen einer überfeinerten, lebensunluſtigen Verfallkunſt gehalten wurden. Eine Zeitlang ſchien ſich die Nation trotz Déroulède und Juliette Adam damit abgefunden zu haben, daß Frankreich ſeinen bevorzugten Platz an

der Sonne verloren hat. Ja, indem einige die Urſachen dafür nicht in einem zeitweiligen Niederbruch, ſondern in ſchickſalhafter Ermattung der Raſſe fanden, machten ſie den Verfall zu einem endgültigen, unwiderruflichen.[2]) Péladan meinte damals ſogar, der Katholizismus könne die lateiniſchen Raſſen entbehren, nicht aber umgekehrt.[3])

Und was entwurzelte Denker an luftigen Theorien über dieſen erſten „Untergang des Abendlandes" ſpannen, der Poſitivismus und Szientismus in der Philoſophie, der Realismus und Naturalismus in der Kunſt, war nichts weniger als geeignet, den verſinkenden Menſchen Wege des Lebens zu zeigen. Leichthin tat man den Wahrheits- und Lebenswert der Religion ab und erzeugte in allen überpoſitiven Fragen ein Gefühl unheilbarer Leere und Hilfloſigkeit. In verblendeter Überſchätzung erklärte Zola: „Man ſtirbt an Ideal und Rhetorik, man lebt nur von Wiſſenſchaft."[4]) Und ſetzte ſein geſchicktes „Lehmkneten" vergnügt fort. Jede metaphyſiſche Triebkraft, die allein Seele einhauchen, Licht und Liebe ſchenken kann, fehlte dieſer von kosmiſchen Gründen losgelöſten Kunſt.

Ein müder Peſſimismus war die Folge dieſer moniſtiſchen Vereinfachung der Lebenselemente auf Menge und Bewegung. Flaubert wollte mit ſeinem Roman „Bouvard et Pécuchet" die Leſer derart anekeln, daß ſie den Eindruck mitnähmen, das Werk ſei von einem Blödſinnigen geſchrieben. Und gerade dieſes Werk war von allen Romanen Flauberts, wie Vogüé bezeugt, das geleſenſte. Wo kein Glauben und keine Liebe mehr iſt, da wohnt das Grauen, und vergeblich verſucht der Lebenswille Erlöſung in Ironie und Paradoxie, in Iſolierung und Myſtifikation, in Perverſität und Dilettantismus, in ſpieleriſchem Künſtlertum und überheblicher Wertzertrümmerung. Er-

ſchütternd zeichnete ein ſcharfer Beobachter das Bild dieſes überwachen, übermüden und in ſeiner Wurzel verdorbenen Epikureers, der ſich gern in den Mantel des Intellektualismus hüllt, ohne indes ſeine ſchreckliche Dürre und ſeine kalten Raubtiertriebe verbergen zu können: „Gutes und Böſes, Schönheit und Häßlichkeit, Laſter und Tugend ſcheinen Gegenſtände einfacher Neugierde zu ſein . . . Es iſt ein ſchlauer, überfeinerter Egoiſt, deſſen ganzer Ehrgeiz . . . darin beſteht, ſein Ich anzubeten, es mit neuen Sinnenreizen auszuſchmücken. Das religiöſe Leben der Menſchheit iſt nur ein Vorwand, zu ſolchen Reizen zu gelangen, ebenſo wie das Leben des Geiſtes und des Herzens . . . Wir kennen ihn alle, dieſen jungen Mann; wir ſind alle beinahe ſoweit geweſen, wir, die die Paradoxe eines allzu beredten Meiſters allzuſehr entzückt haben.“[5]) Weil der Hauch eines väterlichen Gottes, meinte derſelbe Schriftſteller, nicht mehr um unſere Stirnen weht, welkt die Blüte unſeres Denkens dahin in ihrer leeren Kraft und Anmut. Und wenn ſie ſelbſt die Einſicht von dem, was not tut, hatten, ſo ſollte es doch noch lange dauern, bis ſie den Dandy innerlich überwanden. Daß bei Bourget die „Physiologie de l'amour moderne“ und andere noch nach dem „Disciple“ möglich waren, daß Barrès noch heute in einem maßloſen Nationalismus ſein unbefreites Ich austoben läßt, beweiſt, wie krank dieſe Kinder des Sturmes waren.

Während noch eine ſeelenloſe Natur Trumpf und eine fäulnisfrohe Entartung der Zweck des Lebens zu ſein ſchienen, ſtieg über dem troſtloſen Feld von Einzelmenſchen und Einzeltatſachen aus fernen und doch ewig nahen Gründen das Symbol auf als Künder vergeſſener Wirklichkeiten: Die Morgendämmerung eines neuen Idealis-

mus. „Das Unerkennbare", von Spencer als Grenzbegriff zur Versöhnung von Wissenschaft und Religion angenommen, von Cazelle und Ribot (trotz Taines Warnungen) in das positivistische Frankreich eingeführt,[6]) das Unsichtbare, von Melchior de Vogüé in den großen russischen Kunstwerken entdeckt, „das Unbewußte" Eduard von Hartmanns, da und dort gierig aufgenommen, lockten die vom Naturalismus abgestoßenen Seelen zu Entdeckungsfahrten in die Gefilde der Ursprünge und Geheimnisse. Das Wort des Chemikers Berthelot: „Die Welt ist heute ohne Geheimnis"[7]) verhallte eindruckslos bei diesen an den Rändern des Daseins hockenden Suchern. Die Wunder des Maschinenzeitalters, die von Deutschland herüber gepredigt wurden, verfingen ebensowenig. Man hatte der materiellen Wunder genug. Zunächst steckte den Ernüchterten wohl die Gier nach musikalischer Sensation im Blut. Darin hatte Brunetière wohl recht. Die Verehrer Verlaines und Mallarmés seien auch die Bewunderer von Puvis de Chavannes und Gustave Moreau, der Primitiven und Präraphaeliten, der Musik Wagners von „Parsival" bis zur „Walküre". Den scharfen Umrissen der Odyssee zögen sie die mystischen Grale und nebelhaften Ramajanas vor. Auf dem Nebelgrund dieser Reaktionserlebnisse entstanden dann all die neuen Weltanschauungen: die Religion der unendlichen Sehnsucht und des sich selbst vergötternden Gefühls, des Mitleids und der Pflicht, der Neubuddhismus und Neuhellenismus, der Neumystizismus und der Neukatholizismus, ebensoviele Eintagsbilder, die vorüberzogen, ohne den Geistern Befriedigung und den Seelen Nahrung zu geben.[8]) Doch inmitten stagnierender Tradition und dekadenten Fortschritts wagte es sich schon dumpf zu neuem Leben. „Aus der Tiefe der

Niederlage heraus beriefen wir uns auf jene unzerstörbare Lebenskraft, von der wir in der Geschichte soviele Beweise gegeben hatten.[9]) „Man ist nicht ungestraft der Sohn einer optimistischen Rasse, die die Gewohnheit hatte, kraftvoll zu arbeiten . . . Unser Herz schlägt und treibt durch unsere Adern ein energiegeladenes Blut, das uns unsere Ahnen überkommen haben."[10])

Nachdem die Konservativen in der Politik abgewirtschaftet hatten, waren die Republikaner hervorgetreten, um das Maß ihres politisch-sozialen Könnens zu zeigen. Diese Umstellung des politischen Schaltwerks besagte an und für sich noch nicht viel, wenn es nicht gelang, dem weithin ungläubig gewordenen Volke neue Ideale und neue Motive des staatsbürgerlichen Handelns zu geben. Der Glaube an die Mystik der Monarchie, um mit Péguy zu reden, war ihm verloren gegangen. Aber die Mystik der Demokratie, das spürten die neuen Gewalthaber, war ihm trotz aller Propaganda und trotz allem Interesse an den zu schaffenden demokratischen Einrichtungen noch kein vollwertiger Ersatz geworden. So drängten die Lehren des Krieges und die Kämpfe um die Seele des Volkes den republikanischen Selbsterhaltungstrieb zur Volksschule. Es entsprach der verhängnisvollen Spaltung des nationalen Willens, daß Ferry und seine positivistischen und liberalprotestantischen Mitarbeiter die positiven Kräfte der religiös-kirchlichen Überlieferung beiseite setzten und eine rein weltliche Schule schufen. Andererseits hatten sie doch soviel Verantwortlichkeitsgefühl den völkisch-vitalen Bedürfnissen gegenüber, daß sie sich über die Einseitigkeiten einer Erziehung durch Wissenschaft und Aufklärung hinwegsetzten und in einer aus dem Boden gestampften Laienmoral ein geschmeidiges Werkzeug ihres Erziehungswillens auf-

richteten. Die Kühnheit dieſer Neuerung ſtand in ſeltſamem Gegenſatz zu der bürgerlichen Zaghaftigkeit, mit der dieſer Poſitivismus, dem nur der Glaube an die Wiſſenſchaft zuweilen das Herz höher ſchlagen ließ, an die ſozialen und wirtſchaftlichen Probleme heranging. Beſcheiden nannten ſie ſich Opportuniſten, die in den kulturellen Fragen nach den Sternen griffen.

Und doch war der all dem zugrundeliegende politiſch-ſoziale Glaube ſtark und voll befeuernder Kraft. Tieferblickende mußten erkennen, daß er den innerſten Bedürfniſſen und Strebungen der Arbeiterwelt und des Bürgertums bis in die höchſten Schichten der Intelligenz hinein entſprach. Die politiſchen Erfolge der jungen Republik waren ein erſter Anlaß zur allmählichen Überwindung des Dekadenzgefühls. Die kolonialen Eroberungen, die Männer wie Ferry inmitten gefährlicher Kulturkampfarbeit klug in die Wege zu leiten wußten, hielten das Feuer des nationalen Geiſtes wach, weckten ſchlummernde Kräfte, ſtärkten alte Hoffnungen, weiteten die Horizonte. Die Ferne und die Wüſte begannen ihre ſtille Erziehungsarbeit. Führer und Organiſatoren von der Bedeutung eines Lyautey erhielten damals ihre Prägung, die dieſen befähigte, den Gedanken „der ſozialen Pflicht des Offiziers“[11]) in die Armee zu werfen. In der Wüſte Nordafrikas entdeckten viele die lateiniſche Tradition wieder, und indem ſie ihren Landsleuten Afrika predigten, ſchickten ſie ſie in die beſte Schule der Willensbildung und Unternehmungsluſt, die Frankreich vor dem Krieg hatte. Die Putſchgelüſte eines Abenteurers, die einen Augenblick Erfolg zu haben ſchienen, wurden raſch unterdrückt und gaben ſo der Republik die Gloriole eines erſten Sieges, der ſelbſt die berüchtigten Skandale (Panama, Dreyfus) nichts anhaben konnten.

Dazu kam, daß die Republik bald von einer Seite her Hilfe bekam, von der sie es am wenigsten erwartet hätte. Leo XIII., von Männern wie Rampolla und Ferrata unterstützt, entschloß sich zu dem bedeutungsvollen Schritt, den französischen Katholiken den Anschluß an die bestehende Ordnung der Dinge zu empfehlen. Er mußte mit Recht befürchten, daß sonst Kirche und Monarchie derselben Einflußlosigkeit anheimfallen würden. Diesem Schritte hatten Männer wie der Graf de Mun und der Marquis de la Tour du Pin vorgearbeitet. Seit 1871 waren sie aus den Schlössern ihrer Ahnen herausgegangen. Sie hatten noch zu viel von dem Tatsachensinn und Tätigkeitshunger ihrer Väter im Blut, als daß sie sich zu „Emigranten des Innern" machen ließen. Sie gingen zum Volk und machten sich nützlich, wie einst die Grafen von Tocqueville, Montalembert, Fallour und von Melun. Der Gedanke an die Unaufhaltbarkeit der Demokratie schreckte sie nicht, wenn er sie auch oft mit zwiespältigen Gefühlen erfüllt haben mag. Der Vicomte Melchior de Vogüé glaubte, daß, was noch an politischem Glauben vorhanden sei, der Republik diene: „Vor 60 Jahren sagte man schon, daß die Demokratie in vollem Strome dahinfließe; heute ist der Strom ein Meer geworden, das überall in Europa auf die gleiche Höhe zu kommen strebt."[12]) Was schon der russische Gesandte von Mohrenheim Jacques Piou gegenüber ausdrücklich festgestellt hatte, das ergibt sich jetzt auch aus den Memoiren des Kardinals Ferrata: Durch diesen Schritt des sozialen Papstes war erst die moralische Atmosphäre geschaffen, die das Schutzbündnis mit Rußland ermöglichte.[13]) Diese Sicherung der politischen Lage, die schon Anatole Leroy-Beaulieu, Rambaud, Vogüé bei ihren russischen Studien

ins Auge gefaßt hatten, wirkte wie ein elektrischer Schlag, der seit dem verhängnisvollen Krieg das erste Gefühl des Stolzes erzeugte[14]) und ungeahnte Möglichkeiten vor dem geistigen Auge erstehen ließ. In dem Maß, als die bis dahin isolierte Republik so in europäische Zusammenhänge hineinwuchs, wurde sie bei Freund und Feind stärker verwurzelt. Mit all dem wuchs auch das Bedürfnis zu reisen. Außer den Kolonien lockten Rußland, der Orient und Amerika. In Rußland lockte das Selbstsichere der metaphysischen, in Amerika das Selbstsichere der physischen Verwurzelung. Dem ins Kosmopolitische strebenden, das Kosmopolitische genießenden Geiste blieb der anmarschierende Nationalismus noch meist unbewußt. Es bedurfte eines alle Leidenschaften der Volks- und insbesondere der Bürgerseele aufwühlenden Prozesses und einer alle alten Zerwürfnisse und Gehässigkeiten in dem Schema: Vaterland — Gerechtigkeit scharf aufrichtenden Schlagwortpolitik, um das nationale Problem plötzlich in seiner ganzen ungelösten Schwere spüren zu lassen. Damit war die Politik „des neuen Geistes", wie sie Leo XIII. und sein Pariser Nuntius Ferrata eingeleitet und Spuller vielleicht etwas zu reklamehaft angekündigt hatte, begraben, und das opportunistisch-großbürgerliche Rechtsrepublikanertum durch eine radikale Linke abgelöst; damit aber auch wieder die Bahn freigemacht für eine radikale Rechte, deren Aufgabe es war, dem ideologisch verkümmernden offiziellen Frankreich eine Wiedergeburt im Geiste der nationalen Tradition zu bereiten.

George Fonsegrive stellt in seinem schönen Buche: „De Taine à Péguy" das Jahr 1889 als den Wendepunkt in der seelisch-geistigen Entwicklung des neuesten

Frankreich dar. Und er hat zweifellos recht. Indem Bourget in ſeinem Roman „Le Disciple“ das Problem von der moraliſchen Verantwortlichkeit eindringlich und öffentlich in die Gewiſſen hämmerte,[15]) indem Brunetière im Anſchluß daran zweimal in der „Revue des deux mondes“ (1. Juli und 1. September 1889) und Paul Janet in der „Académie des Sciences Morales et Politiques“ (Compte-Rendu 1890 t. II) das Problem aufnahmen, ergänzten und erweiterten, indem Faguet in ſeinem „Dix-huitième siècle“, durch Taine geſtützt, der unmoraliſchen, unpatriotiſchen „Dekadenz“ ſcharfe Worte ſagte, indem Bergſon im gleichen Jahre in den „Données immédiates de la conscience“ durch den Wuſt des Wortwiſſens und Scheinweſens hindurch zu den wirklichen Gegebenheiten des Lebens vorzuſtoßen verſuchte, leiteten ſie eine neue Zeit ein. Wie die kirchliche Welt ſozial expanſiv aus der Enge der Stagnation in die Weite, ſo ſtrebte die Welt der Kunſt und der Philoſophie aus der Tiefe der Dekadenz in die Höhe. Die Mode wendet ſich ab von Schopenhauer und dem Peſſimismus, ſtellte Brunetière 1890 feſt.[16]) Dafür wurde da und dort ſchon Nietzſche zum Einpeitſcher energiſchen Handelns, und der Sozialismus brachte das Problem der Gemeinſchaft zum Bewußtſein.[17])

Der Flügelſchlag eines neuen Idealismus rauſchte leiſe zitternd über das Land. Wer hat aber ein feineres Ohr für alles, was Leben iſt und Hoffen heißt, als die Jugend? Darf es für die Jugend Stagnation und Dekadenz geben? Unternimmt nicht in jedem Jugendgeſchlecht die heilshungrige Menſchheit von neuem den titanenhaften Verſuch, ſich ſelbſt und die Welt zu erlöſen von allen Nöten des Lebens, endlich die entſcheidende Tat

zu vollbringen, die ins goldene Zeitalter führt? Ja, Vogüé, der große Wecker und Künder jener Zeit, hatte recht: Für die Zwanzigjährigen gibt es keine peſſimiſtiſche Jahrhundert-Ende-Stimmung (fin de siècle). Für ſie fängt das Jahrhundert immer an. Ihr ſchönſtes Vorrecht iſt es ja gerade, an das Leben und den Fortſchritt zu glauben und dieſen Geiſt der Tat und der Gemeinſchaft dem Opportunismus und Peſſimismus ichſüchtiger Enge gegenüber zum Ausdruck zu bringen.

Und ſo haben denn auch gerade die Jugendbewegungen in Frankreich — die ſozialiſtiſche der neunziger Jahre im Quartier latin um Jaurès, die myſtiſch-demokratiſche ſeines früheren Schülers Péguy um die Cahiers de la Quinzaine, die chriſtlich-demokratiſche des „Sillon" um Marc Sangnier, die traditionaliſtiſche um Barrès und Maurras — dem Lande weſentliche Zufuhr an Idealismus und Kraft gebracht. Indem Bergſon den „Lebensſchwung" (élan vital) als Ausgangspunkt einer neuen Metaphyſik ſetzte, trug er vielleicht das Weſentlichſte bei zur Erneuerung des franzöſiſchen Temperaments. Die Jungen aber haben dieſen Lebensſchwung in ſich aufgenommen, in Taten umgeſetzt und ſo endgültig die Stagnations- und Dekadenzſtimmung der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts überwunden.

Gewiß iſt dieſer Lebensſchwung bei vielen, vielleicht bei den meiſten, auch heute noch in die Zukunft gerichtet. Sicher iſt aber auch das, daß die Führer ſich meiſt zur Tradition zurückgewandt haben, daß ſie irgendwie zu dem Inhalt derſelben, ſei es zur traditionellen-Religion, ſei es zur traditionellen Kunſt und Literatur, ſei es zur traditionellen Geſchichte (die republikaniſche Geſchichtſchreibung hat vielfach erſt von 1789 ab Licht und Leben ge-

ſehen!) zurückkehren. Die Art, wie man dabei die franzöſiſche Kultur unter Hinweglaſſung alles Störenden aus der antiken Mittelmeerkultur herleitet und Menſch und Form als die Eckpfeiler dieſes Baues hinſtellt, gibt dieſem Traditionalismus ſeine innere Geſchloſſenheit und bezaubernde Kraft. Humanität und Klaſſizität! Gewiſſe reinmenſchliche Seelen- und Geiſteswerte, gewiſſe unverlierbare Seinselemente, das ſind die Dinge, die der rhetoriſch-analytiſche Geiſt in ewig neuer Abwandlung und geradliniger, durchſichtiger Gliederung darbietet. Da man nun nicht ewig in der Tiefe neu anzubohren braucht, ſondern beſitzt, iſt man auf imperialiſtiſche Geltendmachung nach außen bedacht. Jenſeits der lateiniſch-franzöſiſchen Kultur von Bukareſt bis Buenos-Aires iſt Barbarei. Da herrſcht Unmenſchlichkeit und Formloſigkeit. So wächſt aus neuer Traditionsgeſinnung ſpezifiſch franzöſiſcher Kulturimperialismus,[18]) deſſen Kern Gabriel Hanotaux ſo beſtimmt: „Dieſe Kette von fünfundzwanzig Generationen (der franzöſiſchen Geſchichte) arbeitete daran, das Mittelmeer in die Nordmeere zu gießen.“ Eine Nation, ſo ſpinnt Madelin den Gedanken weiter, lebt nicht für ſich. In dem höheren Plane, auf Grund deſſen die Weltgeſchichte ſich abwickelt, hat ſie ihre Miſſion: Rettung der mittelmeerländiſchen Kultur, Ausdehnung derſelben nach Norden. Um deſſentwillen muß ſie ſtark ſein. Dieſem Grundgedanken dient die neue vielbändige „Histoire de la nation française“, die, vom Siegesbewußtſein eingegeben, dieſem Kulturpropagandawillen aus der Geſchichte die weitere Nahrung zuführen wird, deren die praktiſche Haltung, in die die Entwicklung ausgelaufen iſt, bedarf.[19])

Das Ergebnis der fünfzigjährigen Entwicklung iſt

eine beträchtliche Festigung des nationalen Seins um die Tradition und ihre Inhalte. Das Tragische an diesem Prozeß ist aber, daß er sich nicht, wie es der Natur eines Weltgeltung erstrebenden Humanismus und Klassizismus entspräche, menschlich edel und klassisch entsagend auswirkt. Der Gedanke der Ausschließlichkeit (Grenzwallkultur!) hemmt, die Tatsache der vitalen Unterlegenheit ängstigt, der Schrecken eines unerhörten Krieges im eigenen Lande zittert nach. Die religiöse Erneuerung, der im Rahmen des Ganzen die Aufgabe der stillen Durchglühung und letzten Zielsetzung zufällt, ist allzu voreilig in außerreligiöse Bezirke gezerrt worden. So mußte die verhängnisvolle Versteifung des Prozesses eintreten, deren Gefahren allmählich auch von einsichtigen Franzosen erkannt werden.

Kämpfe um die nationale Idee

I. Problem und ideengeſchichtliche Vorausſetzungen der politiſchen Erneuerung im Sinne des Nationalismus.

Die franzöſiſche Revolution bedeutet einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit, ſo behaupteten und behaupten ihre Gegner, deren Ideen wir im folgenden zu ſkizzieren verſuchen, noch immer. Dieſe Unterbrechung der Tradition mag im einzelnen die Durchführung wichtiger Reformen erleichtert haben, als Ganzes genommen, bleibt ſie in ihren Wirkungen doch verhängnisvoll. Wie der Bruch eines menſchlichen Gliedes, ſo bedingt die gewaltſame Loslöſung des modernen Frankreichs von dem Mutterboden ſeiner Geſchichte einen Krankheitszuſtand, der nur beſeitigt werden kann, wenn der Fremdkörper ausgemerzt und der Anſchluß an die im Zeitenſturm erprobte Tradition gefunden wird. Wie konnte Dauerndes geſchaffen werden, wo der Geiſt maßloſer Verſtiegenheit, wilden, unerleuchteten Zerſtörungsfiebers, geſchichtsloſer Konſtruktion vorwaltete? „Rouſſeau lebte 20 Jahre und zeugte Bernhardin von St. Pierre; Bernhardin von St. Pierre lebte 20 Jahre und zeugte Chateaubriand; Chateaubriand lebte 20 Jahre und zeugte Viktor Hugo; und Viktor Hugo, vom Teufel verführt, zeugt noch immer weiter“ (Tocqueville). Die Unbeſtändigkeit der politiſchen Einrichtungen, das unſichere Taſten auf faſt allen Gebieten des geiſtigen Lebens ſind bis heute die offen zutage tretenden Symptome dieſes Zuſtandes. „Bei uns wird (im Gegenſatz zu England) die Verfaſſung, die Form und bis zu einem gewiſſen Grade die Exiſtenz der Geſellſchaft beſtändig in Frage geſtellt“ (Renan). Während Deutſchland

ſich zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts freizumachen wußte aus den Netzen der großen Zauberin, Naturrecht genannt, indem es ſeit dem Auftreten der hiſtoriſchen Schule immer mehr der Anſchauung Raum gab, „daß das Naturrecht mit unhaltbaren Fiktionen arbeite, keine objektive Erkenntnis der Wirklichkeit geboten, ſondern nur politiſche Tendenzen mit dem Scheine der Wiſſenſchaftlichkeit verſehen habe",[1]) iſt Frankreich ſowohl in der überwiegenden Mehrzahl ſeiner offiziellen Vertreter als auch in der großen Maſſe des Volkes dem naturrechtlichen Geiſte treu geblieben. „Seit dem achtzehnten Jahrhundert und den Enzyklopädiſten iſt keine andere Philoſophie in die franzöſiſche Seele eingedrungen. Sie inſpiriert noch unſer ganzes politiſches und ſoziales Leben," ſchreibt Sabatier,[2]) und dem mußte jeder, der mit dem Geiſtesleben des Landes einigermaßen vertraut war, beiſtimmen.

Dieſer Krankheitszuſtand kann nach der Meinung der Gegner der Revolution nicht durch Weiterbildung der beſtehenden nachrevolutionären Einrichtungen, ſondern nur durch einen energiſchen Schnitt in das Fleiſch liebgewonnener Dinge beſeitigt werden, mit anderen Worten: Geſundung kann nur die Rückkehr zu den erprobten Einrichtungen und Sitten der vorrevolutionären Periode ſchaffen.

Am geſchloſſenſten werden dieſe gegenrevolutionären Gedanken in dem heutigen Frankreich vertreten von einer wachſenden Schar Männer, die ſich den Namen Action française beigelegt haben und die ihren Führer in dem Schriftſteller Charles Maurras ſehen. Sie wollen „alle zerſtreuten Wahrheiten, alle membra disjecta, die ein Jahrhundert — oder beſſer drei Jahrhunderte — der Analyſe und Kritik gehäuft ... zuſammenſuchen; und aus allen dieſen lebensfähigen Tei-

len, die man aus Gründen geiſtiger Gewöhnung, die oft ganz ehrenhaft waren, unverbunden ließ, ſchaffen ſie ein Novum Organum, die Syntheſe der traditionellen und experimentellen Grundſätze, welche die ‚dem Körper' unſeres Vaterlandes notwendigen Lebensbedingungen formulieren".[2])

Ehe wir nun die traditionaliſtiſch-monarchiſtiſchen Bemühungen der franzöſiſchen Nationaliſten um Wiedergewinnung der alten Wahrheiten und Erneuerung des verkümmernden Vaterlandes ins Auge faſſen, ſcheint es angebracht, bei den Vorläufern zu verweilen, die im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte die Schäden der modernen Geſellſchaft ſahen und mit mehr oder weniger Glück den Faden der verlaſſenen Tradition wieder aufzunehmen ſuchten.

Da iſt zunächſt allgemein zu bemerken, daß die meiſten Männer, die in dieſem Zuſammenhang als *Vorläufer des Nationalismus* zu nennen ſind, von de Bonald abgeſehen, *urſprünglich* mehr oder weniger *fortſchrittlich* geſinnt oder, um mit ihnen zu ſprechen, von den *liberalen Zeitgedanken angeſteckt* waren, dann aber von der Theorie ſich der Praxis zuwandten. Durch Erfahrungen, die teils unmittelbar, teils mittelbar (1848/49, 1870/71) mit der franzöſiſchen Revolution zuſammenhingen, und durch tieferes Nachdenken eines Beſſeren belehrt, griffen ſie auf die traditionellen Anſchauungen zurück; nur in den religiöſen Fragen blieben ſie meiſt bis zum Schluß Freigeiſter.

Sie waren faſt alle *ſtarkentwickelte Gehirnmenſchen*, die zeitlebens im harten Kampf der Meinungen ſtanden oder aufreibende Gelehrtenarbeit trieben, und die nach dem Geſetze der pſychiſchen Reaktion in

gewiſſen Stadien ihrer geiſtigen Entwicklung ganz von ſelbſt einem entgegengeſetzten Ideal zutrieben. „Je mehr der Menſch ſeinen Verſtand entwickelt, deſto mehr erträumt er den entgegengeſetzten Pol, d. h. das Irrationale ... Das Gehirn, das durch die Verſtandestätigkeit ausgebrannt iſt, dürſtet nach Einfachheit, wie die Wüſte nach klarem Waſſer lechzt."[4]) In dieſer moraliſchen Wüſte, in die uns die Wiſſenſchaft auf dem Weg der Abſtraktion führt, iſt dem einen, wie Renan meint, die Urſprünglichkeit des Weibes rettender Engel, während der andere ſich der entſühnenden Kraft der Tradition hingibt.

Jedenfalls iſt ſoviel ſicher, daß ſie die überzeugendſten Worte gefunden haben, weil ſie eine Entwicklung durchgemacht und die verhängnisvollen Wirkungen vielfach am eigenen Leibe verſpürt haben. Wie durch die Bekennerſchriften der Neubekehrten, ſo zittern auch durch ihre Bücher Geiſtes- und Seelenkämpfe wie verhaltene Schmerzen nach. Und das macht ſie auch heute noch außerordentlich intereſſant und fruchtbar, ſelbſt wenn darin Übertreibungen und Unbegreiflichkeiten ſchwerſter Art ſtehen, wie ſie eben nur durch ſo einzigartig ſchaurige Ereigniſſe und durch die Gewalt der dagegen ankämpfenden Temperamente zu erklären ſind.

Ebenſo iſt es bemerkenswert, daß dieſe Männer von Montesquieu bis auf Taine faſt alle mehr oder weniger aus engliſchen Quellen ſchöpften[5]) und dabei eine ſeltſame Zwieſpältigkeit dem engliſchen Vorbilde gegenüber an den Tag legten. Einerſeits bekannten ſie ſich faſt alle zu dem Grundſatz, daß die Einrichtungen und Sitten eines Landes nicht übernommen werden können. Dazu war ſeit Montesquieu in den Kreiſen, die ſeinem Einfluß zugänglich waren, der Gedanke der

Volksindividualität doch zu lebendig.[6]) Andererſeits „waren ſie ſo tief überzeugt von ‚der Überlegenheit der Angelſachſen‘,[7]) daß ſie faſt unaufhörlich in mehr oder weniger verſteckter Form die Nachahmung unſerer Nachbarn gepredigt haben“.[8])

Von faſt allen aber gilt, was Emile Faguet einmal ſo ausgedrückt hat: „Vielleicht haben die ganz großen Seelen einen Einfluß auf den Lauf der Dinge; die großen Geiſter aber haben keinen, außer wenn ſie ſich gerade in der Richtung dieſes Laufes befinden.“[9]) Weder das eine noch das andere kann von den Denkern, die im folgenden behandelt werden ſollen, behauptet werden. Deſſen ſind ſie ſich jedenfalls alle mehr oder weniger bewußt, daß ſie den Steinen predigen. Daher iſt bei den meiſten ein peſſimiſtiſcher Zug nicht zu verkennen. „Wenn es mir gelingt,“ ſagt Taine, „mein Buch (‚Les Origines de la France contemporaine‘) zu ſchreiben, wird es vielleicht geleſen werden, aber es wird nutzlos bleiben.“[10])

Das war das Gefühl, das Guglia ergriff, als er die Schriften Mallet du Pans geleſen hatte: „Iſt das wirklich alles ſchon vor der Revolution geſagt worden?... So ſcheint denn alle Weisheit einzelner verloren, wenn die Menſchen einmal vom Taumel ergriffen ſind, nur durch ungeheure Geſchehniſſe, nicht durch Worte iſt das irdiſche Geſchlecht zu belehren“ („Die konſervativen Elemente Frankreichs am Vorabend der Revolution“, 1890, S. 452).

a) Montesquieu.

Ehe wir daran gehen, einige gegenrevolutionäre Denker und Veranſtaltungen zu charakteriſieren, erſcheint

es notwendig, auf Montesquieu hinzuweiſen. Zunächſt huldigte er in den „Perſiſchen Briefen“ (1722) ſtark dem Geiſte der Aufklärung. Und auch noch in den „Betrachtungen über die Urſache der Größe der Römer und ihren Verfall“ (1734) klang dieſe Note nach. Inzwiſchen hatte er ſich aber in unermüdlicher Kleinarbeit jene ſoziologiſche Methode angeeignet, die es ihm geſtattete, aus dem Kreiſe abſtrakter Spekulation in die Wirklichkeit hinunterzuſteigen. So unvollkommen er im einzelnen dieſe Methode auch gehandhabt haben mag, er hat mit ihr doch allen denen, die ihm gefolgt ſind, Waffen in die Hand gegeben, Aufklärung und Revolution zu bekämpfen. Experimentell, poſitiv, vergleichend wollte er den Dingen der Geſellſchaft und Politik auf den Grund kommen, Geſetze wollte er feſtſtellen, die dieſe Erſcheinungen in ihrem zeitlichen und räumlichen Ablauf beherrſchen.

Die tieferen Gedanken Montesquieus waren nicht imſtande, die Flut einzudämmen, die die beſtehende Ordnung unterwühlte. Sein Hinweis auf die Relativität und Nichtübertragbarkeit der Verfaſſungen und Geſetze, ſeine Mahnung zu Maß und Behutſamkeit in der Veränderung verhallten ungehört.[11]) Revolutionen ſind eben zutiefſt Stimmungskriſen, Gefühlsentladungen elementarer Art, in denen die Vernunft nicht gehört wird. Ein Robespierre mußte den Verfaſſer „Des Geiſtes der Geſetze“ „als ſchwaches, fanatiſches Hirn“ empfinden, „das noch ganz von verächtlichen Vorurteilen erfüllt“ ſei. Ihn aber hatten Erfahrung, Reiſen, Alter immer realiſtiſcher und peſſimiſtiſcher denken laſſen und ihm im Staat und ſeinen Einrichtungen, im Adel und ſeinen Vorrechten, im Volksgeiſt und ſeinen geſchichtlichen Hervorbringungen wertvolle, ja

unumgängliche Zwiſchenglieder zwiſchen Ich und Menſchheit gezeigt. So kam er zu einer Art Determinismus, den er nur gelegentlich durch Anerkennung der überragenden Bedeutung der moraliſchen Urſachen und am Ende ſeines Lebens durch Anerkennung der Vorſehung durchbrach.[12]) Dieſer Determinismus, von anerkannten, aber doch deiſtiſch fern empfundenen metaphyſiſchen Wirklichkeiten dunkel umſäumt, iſt wohl der Grundton, auf den das gegenrevolutionäre Denken meiſt geſtimmt iſt. Selbſt ein Comte in ſeiner Menſchheitsreligion und ein Taine in ſeiner Huldigung an den freien Proteſtantismus, von dem er begraben ſein wollte, haben dieſer in England beſonders zäh feſtgehaltenen chriſtlichen Tradition gedient.

b) Burke.

Die Auswirkung der Aufklärungsideen in dem tatſächlichen Verlauf der franzöſiſchen Revolution rief die Gegner auf den Plan; der Aktion folgte die Reaktion. Der größte Reaktionär war Edmund Burke (1729—1797), der in England in der Beurteilung der Revolution über Carlyle weg den Ton angab, bis Buckles neue Aktion einſetzte.[13]) Seine weltberühmten „Betrachtungen über die franzöſiſche Revolution“ (1790) wurden von keinem andern als Gentz ſofort ins Deutſche überſetzt und wirken in unendlicher Brechung bis auf den heutigen Tag weiter. In Frankreich übertrug ein gewiſſer Dupont 1790 das Werk, das Lally-Tollendal eine „unſterbliche“ Tat nannte.[14]) Die engliſche Tradition, die Montesquieu bewundert und Burke, von Montesquieu angeregt,[15]) zu vertiefter Geltung gebracht hat, ergoß ſich damit in das gegenrevolutionäre Denken Frankreichs und iſt heute als

unverlierbarer Beſtandteil darin aufgehoben, ſo ſehr man auch von geiſtesverwandter Seite dies verdecken möchte.[16])

In Burke erhob ſich das geſchichtliche Europa mit dämoniſch-dichteriſcher Gewalt und warf als Vorzeichen der Koalition der ſinnlos zerſchlagenden Revolution den Fehdehandſchuh hin. Ein früher Grimm, lehrte er die Andacht zur Vorzeit und Kleinheit, ein anderer Bergſon, die tiefe geiſtige Einheitlichkeit des geſchichtlichen Seins gegenüber mechaniſierender Zerſtückelung durch die Willkür des Verſtandes. Lange vor Darwin hat er im Begriff des „Organiſchen" — nur das Wort hat er nicht gekannt — den Entwicklungsgedanken vertreten.[17]) Und was für das Frankreich Voltaires beſonders wichtig war, der große Praktiker mit dem iriſchen Blute verſtand es, allen, die ihn unvoreingenommen laſen, Liebe und Achtung vor den größten Traditionsmächten Frankreichs, vor der Kirche und der Monarchie, einzuflößen.[18]) Das hat ſogar auf Taine abgefärbt. Was Frankreich in Montesquieu ihm einſt gegeben hatte, das gab er dem Lande jetzt mit Zins und Zinſeszins zurück, indem er ihm die Augen öffnete für die Wunder der geſchichtlichen Welt und für die grundlegende Erkenntnis, daß nicht die Vernünftigkeit, Folgerichtigkeit und Weltläufigkeit einer Verfaſſung und Regierung das Entſcheidende ſind, ſondern die Wohlfahrt des Landes.

c) Mallet du Pan.

Die furchtbaren Folgen, die die zügelloſe Anwendung der Ideen von 1789 auf das öffentliche und private Leben nach ſich zog, haben nicht nur Engländer, ſondern auch Franzoſen an die Wurzeln eines grundſätzlich anders orientierten ſtaatsphiloſophiſchen Denkens geführt. Man

glaube nun aber nicht, daß die berufenen Vertreter des Alten in Frankreich,[19]) insbeſondere alſo die Emigranten, die Ideen zur Geltung gebracht haben, die eine Überwindung der Revolution hätten herbeiführen können. Ihre Loſung war: „Alles oder nichts." Das Unglück hatte ſie zermürbt, der Zorn ſie blind gemacht. Sie erwarteten alles von den Waffen der Koalition. Sie ſahen im allgemeinen die tieferen Zuſammenhänge nicht. Ihnen fehlten alle Grundlagen eines Urteils und die Entfernung von den Ereigniſſen. Die Frivolität eines ganzen Jahrhunderts hatte ſie zu Trümmern gemacht, die nun auf dem unruhigen Meere der europäiſchen Geſellſchaft hin und her trieben. Bonald und Maiſtre allein machten eine Ausnahme. Sie, die zuerſt in ihren Kreiſen wegen ihrer ernſten Studien verſpottet worden waren, kamen zu Anſehen, weil ſich in ihnen das große Geſetz von der Heilkraft der Arbeit durchſetzte, ein Geſetz, das gerade im 18. Jahrhundert nicht nur in den franzöſiſchen Adelskreiſen ſo gröblich verkannt worden war.[20]) Im übrigen aber gewannen in erſter Linie ſolche Männer Urteilsfähigkeit und Einfluß, die durch ihre Herkunft, ihre Erfahrungen und Kenntniſſe eine freiere, ſelbſtändigere Stellung zu den Zeitereigniſſen hatten. Dazu gehört vor allem der Journaliſt Mallet du Pan.

Was die royaliſtiſchen Revolutionsgegner (Emigranten!) anlangt, ſo „zählen ſie ſchon lange nicht mehr . . . Von Anfang an hatte die Mehrzahl der Unzufriedenen nur von dem Übermaß des Unheils Rettung erwartet. Man hatte ſich einen bequemen Plan des Zuwartens und der Untätigkeit gemacht. Man wirkte auf dem Schauplatz nur mit durch kindiſche Verſuche, die die allgemeine Bewegung nicht aufhalten konnten, ihr im Gegenteil nur

noch mehr Wucht gaben. Beim Verlaſſen des Opernhauſes oder in der Poſtkutſche, die ſie an den Rhein brachte, ſchoben oberflächliche, von Leidenſchaft erfüllte Männer den Tag der Rettung immer wieder hinaus."[21]) Mallet du Pan, der dies ſchrieb, proteſtierte an verſchiedenen Stellen „im Namen der echten Royaliſten" gegen die Torheiten dieſer Männer. „Obwohl Nichtfranzoſe (er war 1749 bei Genf geboren) und Republikaner, habe ich um den Preis von . . . drei Verhaftungsbefehlen, 115 Denunziationen . . . und der Beſchlagnahmung meines ganzen Beſitzes die Rechte eines Royaliſten erworben."[22]) Mallet du Pan hat in der Tat der Gegenrevolution vorgearbeitet. Im Jahre 1783 übernahm er den politiſchen Teil des „Mercure de France". Seine Berichte, die ob ihres unbeſtechlichen Scharfblicks in ganz Europa Widerhall fanden, nannte Bonald „hervorragende politiſche, faſt prophetiſche Bilder von der franzöſiſchen Revolution". Erſt in der äußerſten Gefahr verließ er ſeinen Pariſer Poſten, um dann nach einiger Zeit in London in dem von ihm begründeten „Mercure britannique" von neuem ſeine Geißel über die Torheiten der Zeit zu ſchwingen. Dem Abſolutismus von Gottes Gnaden ſtand er nach Art und Abſtammung fremd gegenüber. Noch mehr freilich bäumte ſich ſein geſunder Menſchenverſtand, ſein kritiſcher Sinn auf gegen „einen unendlichen Dünkel, der jeder Albernheit das Siegel der Vollkommenheit aufdrückt".[23]) Er erkennt, daß der Kern der revolutionären Religion Tyrannenhaß und Gleichheitsdurſt iſt, während er den Franzoſen Verſtändnis für die Freiheit ganz abſpricht. Er erkennt, daß die individualiſtiſche Staatsauffaſſung, derzufolge die Aufgabe des Staates ſich auf die Sicherung der vorſtaatlichen Men-

ſchenrechte beſchränkt, falſch iſt und ſtellt — eine tiefe Einſicht — „den Schutz der Familien“ noch vor die Aufrechterhaltung von Ruhe und Sicherheit. Es gelte, „dem Volke ſeine Altäre, den Geſetzen ihre Herrſchaft, dem Völkerrecht ſeine Weihe, der öffentlichen Moral ihre Autorität zu erhalten“.[24]) Und im Anſchluß an Pope nennt er diejenige Regierungsform die beſte, die am beſten verwaltet wird.[25])

Er ſieht, daß nur die konſtitutionelle Monarchie Ordnung ſchaffen kann, und tut alles, um ſie zurückzuführen, warnt aber immer wieder, „die abſolute Wiederherſtellung alles deſſen, was geändert und abgeſchafft worden iſt“, zu betreiben, ſchon aus Klugheit, da das Wort Gegenrevolution „das Signal des Fanatismus geworden iſt und der Republik mehr Anhänger geſchaffen hat als die dreifache Kokarde“.[26])

Seine Methode iſt die realiſtiſche: „Während der Durchſchnittsmenſch kindiſch das Seinſollende zuſammenſtellt, ſchauen Vernunft und Erfahrung nach dem Erreichbaren aus. Es iſt töricht, unabläſſig von Prinzipien zu ſprechen, wo nur Umſtände in Frage kommen. Die Weisheit, das Talent, der Patriotismus bemühen ſich, aus ihnen Nutzen zu ziehen und ihre Richtung umzubiegen, anſtatt ihnen offen Widerſtand entgegenzuſetzen.“[27]) Eine Gegenrevolution ſei nur erfolgreich, wenn Gewalt und Überredung ſich die Hand reichen: Gewalt zur Beſtrafung „der Schurken, die die Menge zu unheilvollen Meinungen verleiten“, Überredung zur Aufrechterhaltung der „moraliſchen Herrſchaft, ohne die es heute unmöglich iſt, die Menſchen zu regieren“.[28]) Man ſieht, ein Praktiker, der kühl und ruhig den Dingen und Menſchen ins Auge ſchaut, der ſich nicht von abſtrakten

Grundſätzen und ſtarken Leidenſchaften lenken läßt, der, wenn er ſcharf beobachtet und formuliert hat, kein Bedenken trägt, ſeine Meinung auch der gewalttätigen Majorität entgegenzuſetzen. Sein Einfluß war ſicher nicht gering, wenn auch die Einzelheiten noch nicht feſtſtehen. Als Burke Mallets „Betrachtungen über das Weſen der franzöſiſchen Revolution" geleſen hatte, glaubte er, wie er erklärte, ſie ſelbſt geſchrieben zu haben. Joſeph de Maiſtre ſchickte ihm, der damals in der Schweiz ſich niedergelaſſen hatte, ſeine erſte politiſche Schrift, ohne ihn perſönlich zu kennen, weil „er ſeine Perſon und ſeine Meinungen in gleicher Weiſe achtete", mit der Bitte, ſie drucken zu laſſen, wenn er ſie deſſen wert achte. „Wer Sie geleſen hat, achtet Sie," ſo begann ſein Brief. Taine hat ihn geleſen und hochgeſchätzt: „Mallet du Pan, Rivarol, Malouet haben bei jedem neuen Schritt der Revolution mit allem Talent und Anſehen, die nötig ſind, ihre Prophezeiungen, die tatſächlich auch eingetroffen ſind, in die Öffentlichkeit geſchleudert."[29]) In einem Brief an ſeinen Urenkel Bernard Mallet[30]) ſtellt ihn Taine in bezug auf Beurteilung der Revolution über Carlyle, „da er einfach ein praktiſcher, vernünftiger Liberaler war und als ſolcher ein zuverläſſigeres Urteil, beſſere Prinzipien hatte als Carlyle", der von ſeiner Lehre von der Heldenverehrung, von ſeiner Neigung zum Deſpotismus des Staates, von ſeinen Erinnerungen an Cromwell und deſſen puritaniſche Diktatur geleitet worden ſei.[31]) Auch Sainte-Beuve wird ihm in einer ausgedehnten Beſprechung ſeiner „Memoiren und Korreſpondenz",[32]) von einer geringfügigen Bemerkung abgeſehen, durchaus gerecht, indem er ihn „einen feſten, verſtändigen, ſehr klar ſehenden und vorausſchauenden Geiſt" nennt,[33]) während Kant, im Wir-

bel der ſich bekämpfenden Tagesmeinungen in ſeinem Urteil getrübt, ſeine Sprache „genietönend, aber hohl und ſachleer" charakteriſiert hatte.[34]) Man kann höchſtens ſagen, daß er ideengeſchichtlich nicht ſicher verankert war. Außer Montesquieu ſcheint er nicht ſehr vielen Philoſophen verpflichtet zu ſein.[35])

d) Rivarol.

Auch ein anderer Bekämpfer der revolutionären Ideen, der Literat Rivarol, den Burke, etwas übertreibend, den Tacitus der Revolution genannt hat, gehörte, obwohl er viel in Emigrantenkreiſen verkehrt hat und in Berlin geſtorben iſt, nicht den eigentlichen Emigrantenſchichten an, ſchon deshalb nicht, weil er als Leiter des „Journal politique national" tapfer auf ſeinem Kritikerpoſten ausgehalten hat. Auch dieſes echte Kind des frivolen Jahrhunderts kam nicht aus ideengeſchichtlicher Einſtellung (man könnte höchſtens ſeiner Berührung mit Dante und Pascal dies zuſchreiben), ſondern wohl eher aus Widerſpruchsgeiſt und Spottſucht (vgl. Renan!) dazu, den herrſchenden Meinungen entgegenzutreten. In ſeinem ſcharfen Geiſte, der ganz anders losgelöſt war von allen Bindungen wie der Mallets, hat ſich der Zeitgeiſt gewiſſermaßen ſelbſt verbeſſert. In Geiſtesblitzen, in Temperamentsausbrüchen offenbart ſich dieſe beißende Kritik, die natürlich noch weniger als die Mallets imſtande iſt, ſich in ſyſtematiſcher Form zu verdichten. Im Bild der angegriffenen Perſonen fangen ſich die Züge der aus den Fugen geratenen Zeit. An Mirabeau zeigt er z. B., wie der aufgeblaſene Schwall der Überhebung Abſcheu erregt. Dieſem Schwall, der auch heute über den „bar-

bariſchen Oſten“ ſich ergießt, ſtellt er die wahre Höflichkeit gegenüber: „Man nimmt etwas Ärgernis daran, daß eine ſo höfliche Nation wie die unſrige ſich ſelbſt als erſte Nation der Welt bezeichnet, daß ſie ihre Nationalverſammlung die erhabenſte des Weltalls nennt.“[36]) Überaus lebendig hat de Lescure ihn in die eigenartig wirren, aufgewühlten Kreiſe der Revolution und Emigration hineinkomponiert[37]), und wir verſtehen das Urteil Jacobis, den es vor der Menſchheit ſchaudern machte, daß man ſo viele Geiſtesgaben beſitzen, eine ſolche Vollkommenheit des Ausdrucks ſich erwerben und doch ein ſolcher Wüſtling ſein könne wie dieſer Rivarol. Im übrigen gilt er hauptſächlich als Verfaſſer des „Discours sur l'Universalité de la langue française“ (1789), während doch nur wenige ſo, wie der nach allen Richtungen des Denkens ausſpähende Sainte Beuve, ihn als „ſtärkſten politiſchen Schriftſteller“ zu werten wußten.

e) De Maiſtre.

Der Graf de Maiſtre aus Chambéry in Savoyen hat mit glänzendem Geiſt und großer ſtiliſtiſcher Gewandtheit konſervativ-nationaliſtiſche Gedanken ausgeſprochen. Dies hat ihm einen bedeutend größeren Einfluß geſichert, als ihn der ſchwerfällige de Bonald je erlangen ſollte, größeren vielleicht ſogar als der nicht weniger ſchwerfällige Comte, der durch die engliſchen Poſitiviſten umgedacht werden mußte und dann erſt allmählich auch in Frankreich populariſiert werden konnte.

Die zwanzigjährige Zugehörigkeit de Maiſtres zur Freimaurerei und gelegentlich dem Zeitgeiſt nachgeſprochene Redensarten dürfen wohl kaum den Blick trüben für die Tatſache, daß der in der Enge der Kleinſtadt unruhig

ſuchende, ſtreng erzogene Patrizierſohn im Grund des Herzens der Tradition ergeben war.[11]) Die Hinwendung zum Illuminatentum, wo er ſein ſpekulatives und myſtiſches Bedürfnis zu ſtillen und neue eſoteriſche Offenbarungen zu gewinnen gedachte, war gewiß eine Hintanſetzung der damals wohl etwas vertrockneten kirchlichen Lebensquellen; ſie war aber ebenſogut eine Verachtung der glatten Aufklärung, deren oberflächlicher Skeptizismus das Tiefſte in ihm noch viel unbefriedigter laſſen mußte. In ſeiner leicht entzündbaren Hochherzigkeit begeiſterte er ſich vielleicht gelegentlich für einige der großen Reformideen, die damals mit ſoviel geräuſchvoller Geſchäftigkeit verkündet wurden, aber die Methoden dieſer unbewußt auf Umſturz hinarbeitenden Aufklärung mußten ihm immer widerſtreben. Dazu war ſeine kleinſtaatliche Beamtenpraxis, die ihn zu Behutſamkeit und Stetigkeit erzog, dazu ſein ariſtokratiſches Standesgefühl, das ihn ſchon früh Verantwortlichkeit gegenüber den ihn tragenden Einrichtungen lehrte, zu groß.

Seine Anſchauungen ruhen auf der Lehre von der durchgängigen Analogie der natürlich-weltlichen und der übernatürlich-geiſtlichen Wirklichkeit. Das Ganze iſt ihm die Natur. Die Verſöhnung der in ihr wirkſamen geiſtigen Gegenſätze, der verſchiedenen Religionen, iſt das eine Grundziel ſeines Lebens. Das andere iſt die Befeſtigung der durch Aufklärung und Umſturz gefährdeten Autorität, zuerſt mehr der weltlichen, ſpäter mehr der geiſtlichen Monarchie (des Papſttums).

Schon in einer freimauriſchen Denkſchrift von 1781 erſchien ihm das Zurückgehen auf das kirchliche Altertum als das erſte Erfordernis für eine Reform des Maurertums. „Gehen wir zurück zu den erſten Jahrhunderten

des heiligen Geſetzes, durchſtöbern wir das kirchliche Altertum, fragen wir die Väter nacheinander; ſtellen wir die Texte zuſammen, vergleichen wir ſie und beweiſen wir, daß wir Chriſten ſind!“[39]) Für ſeinen klaren, unbeſtechlichen Wirklichkeitsſinn iſt es bezeichnend, daß er 1786 bei der Beſchreibung eines ariſtokratiſchen Feſtes ſchrieb: „Je mehr wir uns zugrunde richten, deſto mehr werden wir Grandſeigneurs.“[40])

Burke war ſein Mann. „Haben Sie Calonne, Mounier und den wunderbaren Burke geleſen?“ ſchrieb er am 21. Januar 1791 an ſeinen Freund Coſta de Beauregard. „Wie finden Sie, daß dieſer grobe Senator die große Spelunke der Reitbahn,[41]) alle dieſe geſetzgebenden Knirpſe behandelt? Was mich anlangt, ſo war ich entzückt davon, und ich kann Ihnen nicht ſagen, wie ſehr er meine antidemokratiſchen und antigalliſaniſchen Anſchauungen verſtärkt hat. Meine Abneigung gegen alles, was in Frankreich geſchieht, wird Schauder.“[42]) Mallet du Pan war ihm Autorität. „Ich finde das Werk Mallets“, ſchrieb er am 4. September 1793 an Vignet des Etoles, „ſehr gut; ſeine allgemeinen Gedanken ſind geſund und einleuchtend.“[43])

So machten ihn Erziehung, Beruf und literariſcher Einfluß allmählich zum Konſervativen. Seine Methode iſt die poſitive. „Die Tatſachen ſprechen; das iſt die einzige Sprache, die man in einer leidenſchaftsloſen Schrift wählen darf.“[44]) Eine ſolche Tatſache iſt auch das Vorurteil. „Es gibt unendlich viele Dinge, die wir von unſerer Vernunft zu haben glauben und die nur das Werk der Vorurteile ſind“

Seine Neigung für Frankreich erklärt er aus der Sprache. So ſtreng er die Verirrungen Frankreichs im 18. Jahrhundert beurteilt, ſeiner Grundauffaſſung von dem

providentiellen Beruf dieſes Landes blieb er bis an ſein Lebensende treu. „Frankreich übt über Europa eine wahre Obergewalt aus, die zu beſtreiten unrecht wäre.“[45]) Weil es dieſe Obergewalt mißbraucht hat, iſt es durch die Revolution beſtraft worden. Bei dieſer Beſtrafung iſt es dem böſen Feind geſtattet worden, (durch den Kult der Vernunftgöttin) die Zitadelle anzugreifen. Frankreich ſteht ja an der Spitze des religiöſen Syſtems. Es wird nicht nur nicht untergehen, ſondern iſt berufen, die große religiöſe Erneuerung durchzuführen. „Die Züchtigung der Franzoſen vollzieht ſich außerhalb aller gewöhnlichen Regeln, der Frankreich gewährte Schutz aber gleichfalls.“ Die Vorſehung hat dem Lande ja auch die nötigen Mittel an die Hand gegeben, um dieſe Miſſion zu erfüllen, das iſt ſeine Sprache und ſein Werbegeiſt, der ein Weſenszug des franzöſiſchen Charakters ſei oder, wie es im 6. Kapitel der „Petersburger Abendſtunden“ heißt, der Geiſt der Aſſoziation und des Proſelytismus. Dabei wird dieſer Propagandageiſt als der eigentliche Beruf des Volkes hingeſtellt und die Sprache als das Mittel hiezu.[46]) „Alle Ideen“, ſagt der Graf zu dem Ritter, dem Vertreter des Franzoſentums, „ſind bei Ihnen national und leidenſchaftlich ... Alles, was dieſes Volk ſpricht, iſt Verſchwörung.“[47]) Nach innen blitzartiges Durchdringen einer Idee, nach außen wütende Werbung für ſie. Und allemal werde das Wort der Franzoſen weiter gehört; denn der Stil iſt ein Akzent. „Möge dieſe bisher ſchlecht erklärte geheimnisvolle Macht, die für das Gute nicht weniger bedeutſam iſt als für das Böſe, bald das Organ eines heilbringenden Apoſtolats werden, das der Menſchheit ein Troſt ſein könne für all die Übel, die Sie ihr zugeführt haben.“

Iſt es nicht ſeltſam, daß ein Nichtfranzoſe dies feſtgeſtellt hat und dadurch nicht zuletzt für den immer mächtiger anſchwellenden Meſſianismus bahnbrechend geworden iſt? „Wegen der Hochherzigkeit und Feurigkeit ſeiner Söhne hat dieſes Volk den größten Einfluß auf die Ideen, die die Welt bewegen; es hat darin ſeinen beſtimmten Platz, beſonders hinſichtlich der chriſtlichen Kultur; es beſitzt außerdem den Propagandageiſt.“ Der dies ſchrieb, der Kardinal Ferrata, war ebenfalls ein Nichtfranzoſe.[44])

Das ſind die formalen Seiten deſſen, was als Kulturimperialismus ſchon ſeit Jahrhunderten wach iſt. Aber auch den Inhalt desſelben erkennt der Philoſoph reſtlos an: Unabhängig von der Überlegenheit des 17. Jahrhunderts in den eigentlichen philoſophiſchen Werken atme ſeine ganze Literatur weiſe Philoſophie, ruhige Vernunft, die gewiſſermaßen durch alle Adern dieſes großen Organismus hindurchgehe, die ſich beſtändig an den geſunden Menſchenverſtand wende und ſo niemand überraſche, anſtoße und ſtöre; dieſer feine Takt, dieſes vollendete Maß ſei durch das folgende Jahrhundert, das nur Widerſpruch, Kühnheit und Übertreibung ſchätzte, Zaghaftigkeit genannt worden.

Was die Philoſophie angehe, ſo ſei die des 17. Jahrhunderts ganz der Vervollkommnung des Menſchen zugewandt geweſen, während die des 18. Jahrhunderts eine verderbliche Macht ſei, die durch Zertrümmerung der allgemein gültigen Dogmen nur darnach trachte, den Menſchen zu iſolieren, ihn hochmütig, egoiſtiſch, ſchädlich für ſich ſelbſt und für die andern zu machen.[45])

So dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Action française auch dieſen Kämpfer, deſſen Geiſt durch (La-

mennais), Veuillot, Barbey d'Aurevilly, Léon Bloy wachgehalten wurde, in ſeinen Schriften wieder hervorholte, als es galt, den Verfallgeiſt zu überwinden durch Geltendmachung der traditionellen franzöſiſchen Kulturüberlegenheit.

Werfen wir einen Blick zurück auf das, was Mallet du Pan, Rivarol und de Maiſtre gemeinſam haben!

Die Grundanſchauung der Revolutionäre war: Das Beſtehende iſt ſchlecht. Beſeitigen wir es von Grund aus, und ſetzen wir an ſeine Stelle das Neue, das uns die Vernunft als richtig und allgemeingültig erkennen läßt. Demgegenüber ſuchten die Genannten, in den Gedankenbahnen Montesquieus und Burkes wandelnd, ein Weſentliches, Wertvolles, Dauerhaftes im Gewordenen herauszuarbeiten und auf dieſe Weiſe ſubjektiv ihrem Gerechtigkeitsbedürfnis und objektiv ihrem Ordnungsſinn Genüge zu tun. Vom gewaltſamen Umſturz wandte man ſich ab, um in allmählicher Anpaſſung und Fortentwicklung das Ideal (Revolution — Evolution!) zu finden. Die Formen, innerhalb deren dieſe Entwicklung ſtattfindet, ſind die Geſetze, die ſie mit mehr oder weniger Sachkunde und Glück formulieren. Das Ganze aber, in dem die Staaten ſich entfalten, die ſelbſt ein Rivarol mit geheimnisvollen im Himmel verankerten Schiffen vergleicht (Ranke!), iſt die Natur. Es iſt aber nicht mehr die verweltlichte Natur Holbachs, ſondern die der anhebenden Romantik, bei der die Geheimniſſe und Wunder Hintergrund und Begleitelement aller Geſetzlichkeit ſind. (Vgl. die Natur Zolas und der Neuromantiker!) — —

Ähnlich ſind die ſtaatsphiloſophiſchen Anſchauungen de Bonalds, Le Plays, Balzacs und in gewiſſem Sinn auch Auguſte Comtes, die alle, ſo verſchieden ſie in letzter Be-

gründung und Einzelausführung ſein mögen, die politiſchen und geſellſchaftlichen Einrichtungen vom Ganzen, von der Gemeinſchaft und Herrſchaft, nicht vom Menſchen her ableiteten und ſo zur Anerkennung und Pflege der Autorität und der Tradition kamen.[50])

f) Renan.

Ganz anders als bei dieſen Männern iſt bei Erneſt Renan (1823—1893) ſchwankende Reaktionsgeſinnung aus weiteſt ausgreifender, umſtrittenſter wiſſenſchaftlicher Tätigkeit herausgewachſen. Dieſer Stimmungsumſchwung von einſeitigſter Fortſchrittlichkeit zu verhüllter Rückſchrittlichkeit, der in Taine noch ausführlich dargeſtellt wird, verdient auch in der Renanſchen Färbung wenigſtens eine kurze Behandlung.

Nach ſeinem Austritt aus dem Seminar vertrat Renan zunächſt die Grundforderungen einer in die Zukunft ſchauenden, auf Wiſſenſchaft bauenden Demokratie, indem er insbeſondere dem Volke „ſchöpferiſche Spontaneität" zuerkannte. Und ſchon hatte ſich der junge Gelehrte, von Ozanam („Etudes germaniques") u. a. auf die Ergänzungsbedürftigkeit des franzöſiſchen Geiſtes hingewieſen, der deutſchen Forſchung zugewandt.[51]) „Deutſchland war mein Lehrmeiſter geweſen; ich hatte das Bewußtſein, ihm das Beſte zu verdanken, was in mir war."[52]) Dieſer Einfluß wirkte ähnlich wie der Demokratismus vorwiegend in weltbürgerlichem Sinne.

Aber auch ihm blieb die Wendung vom „Weltbürgertum zum Nationalſtaat" nicht erſpart. Die philologiſch-hiſtoriſche Methode brachte ihn immer mehr dazu, neben dem Allgemeinen, dem Vernunftgültigen, dem Geſetzmäßigen, auch das Beſondere, das Erfahrungsgültige, das Ein-

malige und Unberechenbare zu ſehen.[53]) So lernte der Ernüchterte von 1848, der Beamtete der Folgezeit, der treue Bretone die Werte der nationalen Tradition, der provinzialen Eigenart ſchätzen. Er behielt zwar die Idee eines organiſch ſich enthaltenden Menſchheitsganzen „eines ungeheuren Organismus, der eine göttliche Arbeit vollbringt",[54]) bei, aber mehr abſtrakt. Unter dem Einfluß ſeiner deutſchen Studien und Gobineaus konkretiſierte ſich ſein typverſeſſenes Denken mehr und mehr auf ein Raſſe- und Volksganzes. Germanismus wurde ſeine Loſung, der bis zu einem gewiſſen Grade „ſich verkennender Keltismus" (Dupouy) geweſen ſein mag. Die Überzeugung von der Überlegenheit der ariſchen bzw. germaniſchen Raſſe und die Entdeckung der kulturbildenden Elemente in der germaniſchen Völkergeſchichte machten aus dem Demokraten der Frühzeit einen Ariſtokraten, der in der Klaſſenhierarchie mit monarchiſcher Spitze das Ideal der Geſellſchaftsorganiſation erblickte.[55]) Noch wichtiger für ihn war die Erfahrung, die er machte, als er das Werden und Wirken des deutſchen Nationalbewußtſeins verfolgte und ihm dabei an einem praktiſchen Beiſpiel vordemonſtriert wurde, wie der Geiſt germaniſcher Tradition, Diſziplin, Hierarchie und angeſtammter Treue verjüngend und neugeſtaltend wirkte. „Herr von Savigny", ſo ſchreibt er, „hat gezeigt, daß einer Geſellſchaft eine Regierung nottut, die von außen, von jenſeits, aus der Vorzeit ſtammt, daß die ſoziale Macht nicht ganz und gar aus der Geſellſchaft herrührt, daß es ein philoſophiſches, hiſtoriſches, (wenn man will, göttliches) Recht gibt, ohne das die Nation zugrunde geht."[56]) Als in den Jahren 1870/71 dem deutſchen Volke die reifen Früchte dieſer vorbereitenden Arbeit in den Schoß fielen,

da erkannte er, daß „der Sieg Deutſchlands der Sieg des diſziplinierten über den undiſziplinierten Menſchen, des ehrerbietigen, ſorgfältigen, achtſamen, methodiſchen Menſchen über den, der es nicht war, geweſen iſt.“[57]) Und der Patriot ſchrieb ſein merkwürdiges Buch über „Die intellektuelle und moraliſche Reform“ (1872), das wie ein erratiſcher Block auf dem weiten Feld ſeiner Lebensarbeit liegt, das den Demokraten und Republikanern ein Stein des Anſtoßes iſt, weil es ihren Lieblingsideen „läſtige Wahrheiten“ gegenüberſtellt, die die Rettung des Vaterlandes herbeiführen ſollten. Taine ſprach am 17. März 1871 in einem Briefe von dem Buch als von vier großen politiſchen Artikeln, die Renan ihm geliehen habe, die er aber wahrſcheinlich nicht veröffentlichen werde: „Das iſt loſe zuſammengefügt, abſtrakt, nicht ſehr gut. Er vernachläſſigt ſich. Es ſtecken zwar immer noch viele Gedanken drinnen. Aber ſeine Aufſtellungen würden abſtoßen; er iſt ganz offenſichtlich für die Wiederherſtellung des Königtums und des Adels, um Preußen beſſer nachahmen zu können.“[58]) Das Buch wurde mißverſtanden und ſehr bald vergeſſen, weil es in der Tat nicht aus einem Guß iſt. Nichtsdeſtoweniger haben jetzt Traditionaliſten und Neumonarchiſten „mit vollen Händen in dieſem gewagten, mit Scheinwahrheiten gefüllten Buch geſchöpft.“[59])

g) Melchior de Vogüé.

Zwiſchen dieſen Vorläufern des Nationalismus und den Meiſtern der nationaliſtiſchen Tat ſtand Melchior de Vogüé, der Januskopf, dem die Stimme ſeines Geſchlechtes die Ritterwacht am Fuße des heiligen Berges der Tradition zuwies, den Temperament und Tatkraft

aber mitten hinein in den Strudel der vorwärtsdrängenden Kräfte riß. Der Generation, die „durch die Analyſe erſchöpft, ausgetrocknet war", zeigte er ſchon den Weg zur Tradition zurück, als er in ſeinem epochemachenden Buche „Le Roman Russe" (1886) den „Untergründen, den Nebenſtrömungen des Lebens" nachging und in den großen Ruſſen Puſchkin, Gogol, Turgenieff, Doſtojewſki „den Sinn für das Geheimnisvolle und für die verborgenen Quellen" wieder entdeckte. Er verſtand es, ſeine Leſer einen Lebenskern ſchauen zu laſſen, in dem jede Erſcheinung gegründet und verankert iſt. Und er gewann mit ſeiner Propaganda für Mitleiden, Menſchlichkeit und moraliſchen Fortſchritt zahlreiche Geiſter zu einer Zeit, wo andere mit anderer Argumentation nichts oder nicht viel erreicht hätten. Zu einer Zeit, wo Taine ihm das melancholiſche Wort ſchrieb: „Ich gehöre einer Generation an, mit der es zu Ende geht; erſetzen Sie uns! In der Politik und in den öffentlichen Angelegenheiten werden Sie keine Mühe haben, es beſſer oder wenigſtens minder ſchlecht zu machen."[10]) Melchior de Vogüé war Demokrat und Republikaner oder vielleicht, beſſer geſagt, „Ralliierter" im Sinne der Politik Leos XIII., weil er die Wiedereinführung der alten Staatsform für unmöglich hielt und ſich darum der Republik anſchloß. Paul Bourget meinte, es ſcheine, als habe er immer gefürchtet, durch das Vorurteil in ſeinem Wirken behindert zu werden, wie es ſeit Tocqueville ſo vielen Ariſtokraten ergangen war.[11])

Dieſe fortſchrittliche Geſinnung hinderte ihn aber nicht, dem Kernſtück der Demokratie, dem Parlamentarismus, den Kampf anzuſagen, nachdem er als Abgeordneter hinter die Kuliſſen geſehen hatte. („Les Morts qui parlent.") So

wurde in wachſendem Maße die Wiedereinſtellung der Tradition in das Leben Frankreichs ſein Ziel, und er hat ſicher viel zur Schaffung einer dem Nationalismus günſtigen Atmoſphäre beigetragen. Als dann freilich unter dem Einfluß von Maurras dieſe Rückbildung immer poſitiviſtiſch-reaktionärer wurde, machte er kein Hehl daraus, daß dies nicht nach ſeinem Geſchmack ſei. Charakteriſtiſch hiefür iſt, was er 1908 als einzig Überlebender einer Gruppe, die ſo lange Zeit die Redaktion inſpiriert hat, und als der Hüter eben dieſer Tradition gegen Charles Maurras und die Action française ſchrieb, um die altbewährte Methode der Männer des Correspondant zu verteidigen: „Die leitende Gruppe des Correspondant ſetzt ſich aus Franzoſen verſchiedener politiſcher Überzeugung zuſammen; ſie ſind zuſammengeſchloſſen durch das religiöſe Band eines gemeinſamen Glaubens und einer gleichen Unterwerfung unter die Geſetze der katholiſchen Kirche. Ihr Ziel iſt die Ausbreitung der religiöſen Wahrheit und die Verteidigung der religiöſen Intereſſen in ihren Beziehungen zu der bürgerlichen Geſellſchaft. Sie iſt der Anſicht, daß in der franzöſiſchen Geſellſchaft, ſo wie ſie ſich nach den politiſchen und ſozialen Revolutionen des letzten Jahrhunderts herausgebildet hat, das den religiöſen Intereſſen günſtigſte Regime der gemeinrechtlich begründete Zuſtand der Freiheit iſt, wenn dieſes nur weitherzig genug iſt, daß die religiöſe Aktion ſich voll auswirken kann."[63])

II. Die Stellung Hippolyte Taines in der Vorgeſchichte des modernen Nationalismus.

Die Männer, die ſoviele innerlich Schwankende, aus der dekadenten, kosmopolitiſchen Haltung wieder zu innerer Geſchloſſenheit um die nationale Tradition geführt haben: A. Sorel, E. Boutmy, Brunetière, Melchior de Vogüé, Bourget, Barrès, Maurras, um nur einige zu nennen, waren faſt alle direkt oder indirekt beeinflußt von Hippolyte Taine, der ſeinerſeits in der großen Kriſis von 1870/71 den Weg aus abſtrakter Fortſchrittswelt in die lebendige Schickſalsgemeinſchaft der Nation zurückgefunden hatte. Von Liebe zum Vaterland, von Sorge um ſeine Ehre und ſeine Geſundung getrieben, hat er es unternommen, in einem großangelegten Geſchichtswerk: „Die Urſprünge des zeitgenöſſiſchen Frankreichs" (1876—1893) ſich ſelbſt und ſeinen Landsleuten die Augen zu öffnen über die Urſachen, die den Verfall Frankreichs herbeigeführt haben, und die Heilmittel zu zeigen, die den Wiederaufbau ermöglichten. Durch dieſes aufſehenerregende Werk hat er vielen, die gleich ihm von den Erlebniſſen des Zuſammenbruchs verſehrt und verkrampft waren, neue Wege gewieſen und neue Ziele geſteckt und dadurch gewaltig auf die Bewegungsrichtung des franzöſiſchen Geiſtes gewirkt. „Die Schaffenden arbeiten in ihrer Mehrzahl heute", ſchrieb Melchior de Vogüé, „in der tiefen Furche weiter, die Taine mit ſeinen ‚Urſprüngen' gezogen hat."[1]) Paul Bourget bezeichnete dieſes Buch als „den Ausgangspunkt des Wiederauflebens der konſervativen

Ideen".[2]) Und ſogar ſein großer Gegner Aulard konnte nicht umhin, von dieſem Werk zu ſagen, daß es ihm „den Ruhm, den großen literariſchen Ruhm, den europäiſchen menſchlichen Ruhm" eingebracht habe.[3])

a) Allgemeine Bedeutung der vaterländiſchen Wendung Taines.

Die Wendung vom Progreſſismus zum Traditionalismus machte nun nicht ein beliebiger Gelehrter, ſondern Hippolyte Taine, der bis dahin der Führer des philoſophiſchen Radikalismus war, der 1856 gleich mit ſeinem erſten Werk über „Die klaſſiſchen Philoſophen" dem offiziellen Spiritualismus die Todeswunde beigebracht hatte; der Vater der Milieutheorie, die es ermöglichen ſollte, endgültig auch die Geiſteswiſſenſchaften naturwiſſenſchaftlich zu behandeln, der in einer fünfbändigen „Engliſchen Literaturgeſchichte" (1863) und in einer „Kunſtphiloſophie" (1865 69) dieſe Theorie mit großer Gelehrſamkeit und Folgerichtigkeit angewandt hatte; der eben noch in ſeinem zweibändigen philoſophiſchen Hauptwerk über „Den Verſtand" (1870) kühn auch die letzten Subſtanzen der alten Pſychologie ausgemerzt und das Ich in einer Reihe ſeeliſcher Vorgänge zerſpalten hatte; der Bahnbrecher der deutſchen wiſſenſchaftlichen Methode und der engliſchen poſitiviſtiſchen Gedankenwelt in Frankreich, der in demſelben Geiſte wie Buckle, Darwin, Mill, Spencer in England, wie Du Bois-Reymond, Wundt, Häckel in Deutſchland, in den fünfziger und ſechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts der großen antimetaphyſiſchen Welle in Europa den Weg bereiten half; der durch ſeinen glänzenden Stil, durch die durchſichtige Architek-

tonik ſeiner Bücher, durch ſeinen Bilderreichtum auf philoſophiſchem Gebiete das erreichte, was der ſchwerfällige Comte und ſein Schüler Littré nicht erreichten: die Ablöſung der romantiſchen durch die realiſtiſche Betrachtungsweiſe, der geiſtige Vater Zolas und der „brutalen Litteratur", wie J. J. Weiß den Naturalismus nannte.[4])

Dieſe Wendung war keine vorübergehende Aufwallung, kein Stimmungsrauſch, der verebbte wie bei Renan. Sie war nicht dilettantiſches Mitreden eines wandlungsfähigen Charakters, ſondern der Durchbruch von Weſenstendenzen, die nun mit zäher Inbrunſt feſtgehalten und in dreiundzwanzigjähriger entſagungsvoller Gelehrtenarbeit begründet wurden. Das Ergebnis war das ſchon genannte elfbändige Werk über „Die Urſprünge des zeitgenöſſiſchen Frankreich" (1876—93), ein Werk, das 1909 ſchon in 27. Auflage vorlag. Beſtürzung ob dieſer unerhörten Wendung erfaßte die Kreiſe, die bis dahin in der „Legende" gelebt hatten. Wie ein Pflaſterſtein in einen Präziſionsmechanismus, ſo fiel es nach Auguſtin Cochins prachtvollem Ausdruck in die ſorgſam gepflegte revolutionäre Verteidigungsſtellung, als deren Wortführer heute Aulard und Seignobos gelten.[5]) Unter dem Druck dieſes außerordentlichen Denkeranſehens geriet die gegenrevolutionäre Gedankenwelt der Rivarol, Mallet du Pan, de Maiſtre, de Bonald, Comte und Balzac, die bis dahin geſchlummert oder nur in abgeſchloſſenen Kreiſen ſchüchtern gehütet wurde, in lebhaftere Bewegung, und alle die, die nach individueller Rettung und ſozialer Wiederaufrichtung ausſchauten, Bourget und Brunetière, Barrès und Maurras hatten es eilig, den neuen Wind, der aus dem unverdächtigen Reiche fortſchrittlicher Wiſſenſchaft wehte, in ihre Segel zu nehmen.

Wie ein Magnet zog der neue Taine die müde, peſſimiſtiſche, aus dem Geleiſe geworfene, nach Symbol und Erlöſung ſtrebende Intelligenz an. Die franzöſiſche Tradition begann ihre Kinder wieder unter ihre Fittiche zu ſammeln, da eben eine geräuſchvolle Politik auch die zweite Säule derſelben, die Kirche, aus Schule und Staat zu entfernen ſich anſchickte.

b) Die ſeeliſche Lage Taines vor 1870/71.

Der Frontwechſel Taines hatte um ſo größeres Aufſehen erregt, als in den bisherigen Werken von den genannten antirevolutionären Weſenstendenzen kaum etwas zum Ausdruck gekommen war. Wie Stendhal und Gautier hatte er es ſich grundſätzlich verſagt, ſein perſönliches Empfinden mitſprechen zu laſſen. Es iſt beſſer, der Gefühlloſigkeit bezichtigt zu werden, meinte er. Und doch wußte er F. Charmes Dank, daß er als erſter ihn nicht mit einer ſcharfen, unempfindlichen Stahlmechanik verglichen habe.[6]) „Wiſſenſchaft, Freiheit, Ehre," das waren die Altäre, auf denen er opferte,[7]) opfern mußte zu Beginn des zweiten Kaiſerreiches, wo der einzige Weg, auf dem man gehen konnte, ohne ſich zu beſchmutzen (und ohne zu kriechen), der der abſtrakten Entdeckungen war.[8]) Weite Gebiete ſeines Seelenlebens konnten ſo gar nicht bekannt werden. Den Konſervativen war er der gottloſe Zertrümmerer der Tradition. Das kam vielleicht am ſchärfſten 1863 in einer „Warnung der Jugend und der Familienväter vor den gegen die Religion gerichteten Angriffen einiger Tagesſchriftſteller" zum Ausdruck, in der der Biſchof Dupanloup ihm nicht bloß Leugnung Gottes, ſondern Verhöhnung dieſes erhabenen Namens und Verſpottung der

theologiſchen Moral vorwirft,[9]) derſelbe Biſchof übrigens, der nach Erſcheinen des erſten Bandes der „Urſprünge“ mit ihm Frieden ſchloß und ihn in ſeinen gegenrevolutionären Forſchungen unterſtützte.[10]) Den Demokraten war er der umjubelte Bahnbrecher des Fortſchritts. Beiden der ſcharfe, nüchterne, gefühlsfreie Logiker und Determiniſt, der, Spinoza folgend, den Menſchen einmal beſtimmt hatte als „ein im Marſche befindliches Theorem“, die Sonate als „einen ſchönen Syllogismus“, die menſchliche Geſchichte als eine „konkrete göttliche Geometrie“, das Recht als eine „Geometrie a priori“ und den Urſprung der Dinge als „ewiges Axiom im Gipfel der Dinge“.

Und doch war dies nur der halbe Taine. In der Tiefe des Gemütes lebte, nur den nächſten ſichtbar und nur an ganz ſeltenen Stellen ſeines Schrifttums durchſchimmernd, ein anderer Taine, der ſeines Lebens beſte Kräfte der geſunden Tradition ſeiner gutbürgerlichen Provinzfamilie verdankte, dem feinſte ſeeliſche Empfindungsfähigkeit und überquellende poetiſche Bildhaftigkeit des Schauens eigen war. Seine Korreſpondenz offenbart einen ſtark verwurzelten, rührenden Familienſinn. Nach einem Beſuch bei ſeiner Großmutter in Rethel ſtellte er feſt, daß die alten Sitten ihm gefielen, weil ſie natürlich ſeien: „Im Grund meiner Seele finde ich etwas vom Retheler, den Familiengeiſt.“[11]) Selten wohl hat ein Sohn ſeine Mutter glühender verehrt, ſeinen Schweſtern liebevoller geholfen als dieſer Umwerter aller Werte. Mitten in ſeinem jugendlichen Voranſtürmen fragte er ſich noch, ob er das Alltagsgeleiſe verlaſſen dürfe und ſtellte eindeutig feſt, daß „der Familienkreis der beſte Aufenthaltsort iſt.“[12]) Er iſt das Gegenteil des Großſtädters, des Aſphaltmenſchen. Immer wieder erſcheint ihm „das

Land als das Opium für die gequälten Gehirne".[13]) Ebenso fest ſtand ihm jederzeit das abſolute Eigentumsrecht, das zum unveräußerlichen Beſtandteil franzöſiſcher Familientradition geworden iſt, aber von Taine im Sinne der Naturrechtler als vorſtaatliches Menſchenrecht aufgefaßt wurde.[14]) Man verſteht ſo, daß er immer ein ſcharfer Gegner der Sozialiſten war: „Die ſozialiſtiſchen Philoſophen haben ſich grundſätzlich nur auf die Liebe berufen, was zur myſtiſchen Epoche Chriſti gut war; ſie haben die Unabhängigkeit und Göttlichkeit des Individuums angegriffen, was der ganzen modernen Bewegung widerſpricht; ſie haben die materielle Wohlfahrt gepredigt, was Bauernkriege, aber keine Staatsumwälzungen erzeugt."[15])

Dieſer Traditionsſinn iſt ſo ſtark, daß er die Zerſchlagung der Organiſationen und Aſſoziationen durch die Revolution und die dadurch bedingte Vereinzelung der Menſchen bedauerte, weil ſo aller „lokaler Liberalismus", wie er es nennt, alle Selbſtverwaltung als Gegengewicht gegen die zentraliſtiſche Bürokratie vernichtet wird: „Nach meiner Anſicht," ſchrieb er 1867, „iſt unſere Rolle beendet, wenigſtens bis auf weiteres; die Zukunft gehört Preußen, Amerika und England . . . Wir ſind voran geweſen, weit vor den anderen voraus in der Richtung der Aufwärtsentwicklung; wir haben die Vorherrſchaft (le principat) in Europa gehabt; wir haben die Gleichheit verkündet und angewandt . . . Das iſt reiner, edler Wein; aber wir haben zuviel von dem unſrigen getrunken, und nun ſind wir erſchlafft und im Rückſtand . . . während die Nachbarn, die Waſſer in ihr Getränk getan haben, das Gleichgewicht bewahren und uns überholen."[16])

Diese Anschauungen waren aber vor 1870 grundsätzlich individualistisch orientiert. Die Gemeinschaft als solche, der Staat als solcher waren ihm fernste Dinge. Er fühlte sich als Franzose, aber sozusagen formal: „Meine geistige Form ist französisch und lateinisch; die Ideen in regelmäßigen Reihen fortschreitend nach Art der Naturforscher ordnen,"[17]) das bezeichnet er als seine oratorische, klassische Grundanlage. Der Inhalt dieses Klassizismus war ihm vor den Kriegs- und Kommuneerlebnissen unzugänglich. Denken, erkennen und seinen Geist mit den Bildern der Welt anfüllen, bekannt und berühmt werden, das war sein Lebenszweck: „Wenn nur mein Gehirn gefüllt ist, mag es im übrigen gehen, wie es mag. Ich bin sicher, mich nicht zu langweilen."[18]) *Αὐτάρκης καὶ ἀπαθής* zu sein, war sein Ideal.[19]) Er möchte sich „den gegenwärtigen Dingen vollständig entziehen, einzig in der Welt der Allgemeinideen leben, nicht mehr handelnde, sondern nur zuschauende Person sein". Die Republik des Geistes war seine Heimat: „Ich versuche, mich über die Gegenwart hinwegzutrösten, indem ich die Deutschen lese. Sie sind in Bezug auf uns das, was England zur Zeit Voltaires in Bezug auf Frankreich war. Ich finde da Ideen, zu deren Aufarbeitung ein ganzes Jahrhundert nötig ist ... Die Ideen haben das Gute wenigstens, daß sie uns zu Brüdern machen."[20]) Er sprach von „einer einzigen Kultur", an der alle Völker der Erde im Verlaufe der Geschichte mitgearbeitet haben.[21]) „Während die Preußen," schrieb er noch am 24. April 1870, „jetzt ebenso eng eingestellt sind wie wir 1810, haben wir die kosmopolitischen Sympathien Goethes und Schillers aufgenommen."[22]) Weil er glaubte, daß sein politisches und religiöses Ideal (der englische Konstitutionalis-

mus und der liberale Proteſtantismus) in Frankreich unmöglich ſeien, hatte er kein Intereſſe an praktiſcher, ſozialer oder politiſcher Arbeit, ſondern wandte ſich immer wieder der Welt des reinen Gedankens und der (literariſchen) Beförderung der Volkswohlfahrt zu und blieb im Grunde der Artiſt und Szientiſt, als der er ſo lange gegolten hat, der große Stilkünſtler und Syſtembauer, der aber auch nicht verſchmähte, die elegante Welt zu ſtudieren.[23]) Die Erlebniſſe, die ihn beim Studium des „angenehmen, nett mondänen Lebens" überrumpelten, hat er in ſeinen „Notes de Paris" ſo realiſtiſch grell geſchildert, daß Sainte-Beuve ſtarke Bedenken äußerte wegen der Anſtößigkeit. Und er hatte wohl ſelbſt Furcht vor ſeinen Notizen: „Sie ſind wenig patriotiſch, gar nicht froh und noch weniger ehrfürchtig." Es war das erſte „zeitgenöſſiſche Frankreich".[24])

Faguet hatte Taine einſt als reinen Poſitiviſten, als Poſitiviſten ohne Myſtizismus bezeichnet und behauptet, niemand ſei weniger religiös geweſen. Ich möchte mit Giraud daran feſthalten, daß er im tiefſten Grunde religiös, vielleicht ſogar unverbeſſerlicher Romantiker geweſen iſt; dem Zug der Zeit folgend, iſt er Poſitiviſt geworden, hat aber immer wieder in charakteriſtiſchen Wendungen und Geſtaltungen, in Einſeitigkeiten und Übertreibungen die Leere und Unerfülltheit ſeiner ſehnenden, ins Unendliche verlangenden Seele offenbart. Ähnlich wie Nietzſche ſchwärmte der von übermäßiger Gehirnarbeit frühzeitig ermattete Denker in der Kunſt für „die heroiſche oder die entfeſſelte Kraft".[25]) Er lebte gern in der Traumwelt. Sein Onkel machte ihm ſchon früh den Vorwurf, daß er die Dinge nicht als poſitiver Menſch anſehe, und daß er nicht glücklich zu ſein verſtehe.[26]) Er ſah dies

ſelbſt ein: „Mein Unglück iſt, daß meine Wünſche höher gehen als mein Geiſt . . . Es ſteckt alſo ein Kern ſtändiger, notwendiger Traurigkeit in mir.“[27]) Der „Lebensüberdruß“, der „Spleen“ des Romantikers ſaß auch ihm im Fleiſch. Er ſpürte zuzeiten, daß die rationaliſtiſche Baſis, auf der er ſein Leben aufgebaut hatte, zu ſchmal iſt. Er fühlte zuweilen ſeine Seele „ausgetrocknet von Abſtraktionen.“[28]) Es kam eine Zeit, wo die Wißbegier, die ihm der ganze Menſch zu ſein ſchien, nur noch ein Trümmerſtück war.[29]) Dasſelbe meinte Sainte-Beuve, da er bedauerte, daß Taine ſich nicht hinlänglich Rechenſchaft gegeben habe von der Beziehung der Bücher und Ideen zu den lebendigen Perſonen und dem Abſtand, der zwiſchen ihnen beſteht. Immer ſtärker wurde die peſſimiſtiſche Note in ſeinen Schriften: „Zwiſchen 20 und 25 Jahren iſt eine Saite in mir geſprungen; ich habe vergeblich verſucht, ſie zu flicken.“[30]) Was ihn innerlich zuſammenhielt, war ſeine „alte Gewohnheit zu arbeiten und dann und wann ein Auftrieb der Phantaſie mit Eitelkeits- und Hochmutsregungen“, wie er ſelbſt geſtand. „Alles ineinander gerechnet, Luſt und Schmerz, finde ich beim Abziehen hundertmal mehr Schmerz als Luſt . . . Wir haben zwei Weſen in uns, ein ſkeptiſches, ſpottfrohes Bewußtſein, das beluſtigt die primitiven Gewohnheiten und Neigungen betrachtet und beſpöttelt. Die Gewohnheiten und Neigungen gehen weiter unter dem Hagel der Spöttereien. Und wir handeln ernſthaft, ohne uns ernſt zu nehmen.“[31])

Dieſe Zerſpaltenheit und Unerfülltheit äußerte ſich in dem Bedürfnis nach Ausgleich, nach Erfüllung durch ein Höheres, in dem Bedürfnis nach Erlöſung. Meiſt mag er dieſes Bedürfnis in Lektüre und Arbeit erſtickt

haben. Dann konnte er glücklich ſein, wie er uns ſelbſt offenbarte.[32]) Taine war aber nicht bloß Logiker, er war auch Dichter. Seine glühende, nach künſtleriſcher Geſtaltung ringende Seele konnte ſich nicht immer in trockene Einzelarbeit einſpannen laſſen. Oft ſprengte ein Tiefſtes in ihm den engen poſitiviſtiſchen Rahmen und trieb ihn an, ein Abſolutes zu ſetzen und ſich ihm anbetend hinzugeben. Bald verſuchte er es mit der Wiſſenſchaft oder der Philoſophie, was ihm grundſätzlich dasſelbe iſt, bald mit der Natur, bald mit der Kunſt. Er ſprach ſelbſt einmal von dem „Studium", „den Künſten", „der Natur" und „dem Unendlichen, das allein die unermeßliche Liebesfähigkeit erſchöpfen kann".[33]) „Mit meiner Anbetung der Vernunftwahrheiten und meinem unbedingten Vertrauen in die Macht des Verſtandes gleiche ich einem Katholiken, der nur von der Kirche und dem Glauben zu ſprechen weiß."[34]) „Diejenigen, die leugnen, daß dieſer Gott angebetet werden kann, kennen nicht die Wonnen der Wiſſenſchaft."[35]) Ja, er glaubte, ſeine neue Religion der Wiſſenſchaft werde einmal die traditionelle erſetzen können. Freilich erſt, wenn alle ſich zu ihr bekennen, und das wird lange dauern.[36])

Was ſein Geiſt in der Wiſſenſchaft fand, das ſuchte ſein Gemüt in der Natur. Dieſer Stoiker, der die Menſchen beſonders wegen ihrer albernen Vorurteile verachtete und nur die Menſchennatur im allgemeinen und die Menſchheit bewunderte, war ein glühender Naturfreund. „Ich habe geſpürt, wie mein Herz ſchlug und meine ganze Seele zitterte vor Liebe zu dieſem ſo ſchönen, ſtillen, großen, ſeltſamen Weſen, das man Natur nennt."[37]) Die Erhabenheit der Natur bringt ſeinen Gedanken und Leidenſchaften den Frieden. Er empfand äußerſte

Befriedigung, wenn am Buſen der Natur der Logiker in ihm ſchwieg und dem Kind Raum gab.[38]) Doch all das waren keine organiſchen Löſungen des in ihm vorhandenen Spannungszuſtandes.

c) Die vaterländiſche Wendung in und nach dem Kriege.

Der Zwieſpalt zwiſchen denkendem und fühlendem Ich, zwiſchen aufgeklärten Ideen und primitiven Stimmungen war ungelöſt, als der Krieg von 1870/71 ausbrach und ihn, den Stubengelehrten von geſtern, in die Welt der Wirklichkeit warf, wo er erkennen mußte, daß „die Intereſſen und Leidenſchaften die Menſchen regieren,"[39]) wo er alsbald die beſondere poſitiviſtiſche Einſtellung auf die abſtrakte Naturgeſetzlichkeit des Makro- und Mikrokosmos aufgab und die konkrete geiſtesgeſchichtliche Welt in Gegenwart und Vergangenheit betrachten und würdigen lernte. Und ſo zeigte ſich ihm bald ein neuer Weg, der Weg der entſühnenden Hingabe an die Gemeinſchaft, den er um ſo leichter betrat, als er tiefen konſervativ-traditionaliſtiſchen Trieben in ihm entſprach, die durch mehrere fruchtbare Reiſen nach England und kurz vorher noch durch ſeine Verheiratung verſtärkt worden waren. Nicht ohne Bedauern vielleicht, aber ohne ſich zu bedenken, gab er den Plan, ein Buch über Deutſchland zu ſchreiben, auf und machte ſeine Seele weit offen für alle Erlebniſſe, die der Krieg an ihn heranbrachte.

Was in ihm in der folgenden Zeit vorgegangen iſt, drückte er an einer Stelle der „Urſprünge" verallgemeinert einmal ſo aus: „Die Idee des Vaterlandes iſt ſehr tief in ſein (des echten Franzoſen) Weſen eingedrungen,

und bei Gelegenheit wird ſie in feuriger Leidenſchaft, in langandauernden Opfern, in heroiſchem Wollen zum Vorſchein kommen."[40]) Dieſes heroiſche Wollen bewies Taine im Intereſſe des Sieges, ſpäter im Intereſſe der Wiederaufrichtung ſeines beſiegten Vaterlandes. Das Vaterland iſt ihm lebendigſte Wirklichkeit geworden, er liebte es fortan mit „ſtiller, aber leidenſchaftlicher Zärtlichkeit"; das Weltbürgerliche ſeines Weſens war im Winde verweht. „Bei mir iſt das Gefühl für das Unglück des Vaterlandes ſo lebhaft, daß ich das Schöne wirklich nicht mehr in mich aufnehmen kann," ſchrieb er am 19. November 1870 an ſeine Mutter.[41]) Er verlernte aber nicht bloß das Schöne zu ſehen; ſeine Seele wurde, wie er am 28. Dezember berichtete, an manchen Tagen wie eine Wunde: „Ich wußte nicht, daß man ſo an ſeinem Vaterlande hängen kann."[42]) Als Elſaß-Lothringen verloren ging, da entrangen ſich dem Deutſchenfreund von geſtern die bitteren Worte: „Kein Menſch, der Herz und Gewiſſen hat, kann ſich mit dieſen Gedanken abfinden; es handelt ſich ja hier nicht um Eigenliebe, ſondern um Pflicht. Wir hoffen, daß in zehn Jahren alle Unterdrückten Europas gemeinſame Sache gegen eine Monarchie machen werden, die gegenwärtig die Rolle Spaniens unter Karl V. und Philipp II. ſpielen will."[43]) Er fühlte, wie er unter dem Druck der Ereigniſſe ſtark alterte, bemühte ſich aber wacker, ſeinen Mann zu ſtellen.

Dies war um ſo ſchwieriger, als der abſtrakte Optimismus, den er vor dem Krieg bekannte, von Anfang an wie weggeblaſen war. Schon am 9. Auguſt war ihm alles im ſchwärzeſten Dunkel erſchienen. Er war ohne Hoffnung.[44]) Die Fehler und Schwächen des

franzöſiſchen Nationalcharakters und der franzöſiſchen Einrichtungen kamen ihm deutlich zum Bewußtſein. Und er ſtellte ſich ähnlich wie Friedrich Wilhelm Förſter auf den Standpunkt, daß man die gemachten Fehler öffentlich darlegen und bekennen und in den Charakterfehlern die Urſache des Unglücks aufzeigen müſſe.[45]) In Bezug auf den Charakter des Franzoſen hatte er zwar ſchon 1854 klar geſehen, indem er „die Lebhaftigkeit und Leichtfertigkeit ſeiner Anſchauungen“ hervorhob. Sie entſtünden und flögen alsbald wieder davon. Im Vergleich zu dem engliſchen und deutſchen ſei ſein Denken ein blitzartiges Aufleuchten. Wenn er daher die Gegenſtände erkennen wolle, brauche er einen Spiegel, der ſie feſthalte; er betrachte ſie in dem Denken eines andern, da er ſie ſelber nicht lange genug in dem eigenen betrachten könne; unfähig nachhaltiger Aufmerkſamkeit, die doch erſt eigene Anſichten ſtetiger, perſönlicher Art ſchaffe, habe er eben keine perſönlichen Anſichten und nehme die des Publikums: Mangel an Aufmerkſamkeit und Konzentration erzeuge Geſelligkeit, Eitelkeit, Unbeſtändigkeit, Sympathie, Verwegenheit, Unterhaltungsgabe.[46]) Während dieſe Frage ihm damals aber als rein theoretiſches, pſycho-phyſiologiſches Problem galt, war ſie jetzt in leidvollſter Wirklichkeit neu und vertieft geſtellt. Wie ganz anders mußte er es jetzt inmitten der vaterländiſchen Not empfinden, daß ſeine Landsleute „alles amüſant haben wollen“, daß ſie die Kunſt, ſich zu langweilen, nicht kennen wie die Deutſchen,[47]) daß ein müßiger Dilettant ihnen lieber iſt als ein biederer Notar oder ein Droguiſt[48]), daß ſie außerhalb des gewöhnlichen Gleichgewichts den Kopf verlieren und das Übermaß der Er-

wartung, der Aufregung und des Unglücks nicht ertragen können,[49]) daß ſie die Gewohnheit haben, ſich von andern führen zu laſſen, auf das Signal und die Stimme des Führers zu warten.[50]) Dabei meinte er, der Nordoſtfranzoſe, wohl in erſter Linie den Südfranzoſen. Bordeaux ſei ganz für Gambetta, das paſſe gerade zu ſüdlichen Köpfen, ſchrieb er am 5. Auguſt.[51])

Mit Schmerz ſtellte er dieſe Nationalfehler beſonders in der Politik feſt: „In ſchwierigen Dingen, wie in Fragen, die Regierung, Geſellſchaft, politiſche Verfaſſung angehen, iſt der Durchſchnittsverſtand des Franzoſen unzulänglich; er iſt beſchränkt, läßt ſich durch Worte abſpeiſen, hält ſich für ſachkundig und ſieht nicht einmal, daß die Frage ſchwierig und verwickelt iſt. Und es fehlt ihm nicht bloß hinreichendes Verſtändnis, er hat auch nicht die Triebſicherheit des Engländers und im allgemeinen des Nordländers."[52])

Aus der durch unfähige Führer hervorgerufenen Not erwuchs ihm die Erkenntnis, daß die Demokratie ein Problem, das ſie erſt möglich macht, nämlich das Führerproblem, nicht gelöſt hatte. „Es gibt keine natürlichen Führer mehr, die Maſſe ſchwankt, dem Zufall preisgegeben, hin und her unter den rein äußeren Antrieben des Intereſſes oder der Furcht."[53]) In den Republikanern ſah er die Zerſtörer der Tradition, die die natürliche Führerauslese ſichergeſtellt hatte. Jetzt herrſche „Eiferſucht und Gleichmacherei".[54]) Faſſungslos ſtand er dieſer Zerſtörung gegenüber und fand nur das Wort „Narren", das zunächſt dem Republikaner und Fortſchrittler, ſpäter dem Jakobiner zugedacht ward. Seine pſychologiſche Methode, ſein raſches Urteil, ſeine

verhaltene Leidenſchaft verführten ihn auf dieſem Weg zu einem Grundirrtum ſeiner geſchichtlichen Betrachtungsweiſe, die die ſoziologiſchen Verhältniſſe viel zu wenig in Rechnung ſtellte. Dieſe Urteile erſchienen übrigens erſt von 1876 ab in den verſchiedenen Bänden der „Urſprünge" in der breiteſten Öffentlichkeit. Bis dahin finden ſich ſcharfe Urteile im weſentlichen nur in der privaten Korreſpondenz. In publiziſtiſchen Verlautbarungen ſind ſie gemildert. So z. B. in einem Brief an das „Journal des Débats" vom 9. Februar 1872: „Nachdem ich lange und aus der Nähe die Geſchichte und die Sitten Frankreichs betrachtet habe, glaube ich, daß keine Nation hochherziger iſt; nur weiß dieſe angeborene Hochherzigkeit infolge der alten politiſchen Einrichtungen in den öffentlichen Angelegenheiten keine Betätigung zu finden, und infolge eines beſonderen Zuges des nationalen Temperamentes iſt ſie niemals von Kaltblütigkeit begleitet; der Franzoſe braucht Anreiz, Schwung, Anſteckung durch eine erregte Umwelt, Wetteifer und die Vorſtellung, daß Blicke auf ihn gerichtet ſind. Frankreich gleicht einem Soldaten, der gewöhnlich ſich amüſiert, faulenzt, ſcherzt und auf ſeine Offiziere ſchimpft, der aber im Feuer und unter den Augen ſeiner Kameraden plötzlicher, unvorhergeſehener, grenzenloſer Hingebung fähig iſt."[55]) Die bemerkenswerte Anpaſſung und Abtönung, die in dieſen Worten zum Ausdruck kommen, ſind ein Beweis, wie raſch auch der radikalſte Franzoſe zum Bewußtſein ſeiner Verantwortlichkeit gegenüber Staat und Gemeinſchaft gelangt.

Lernte er ſo unter dem Druck der Mißerfolge die Schattenſeiten des franzöſiſchen Charakters und der franzöſiſchen Einrichtungen ſchärfer ins Auge faſſen, ſo

wurde er, da die Pariſer Kommuneaufſtände ausbrachen, erſt recht peſſimiſtiſch in der Beurteilung des Menſchen überhaupt. Der Stubengelehrte von ehedem erſchrak, da die wilden Raubtierinſtinkte im Menſchen erwachten und ihn in ſeinem bürgerlichen Daſein bedrohten. Der „wilde, geile Gorilla" erhob ſein Haupt, und der theoretiſche Glaube des Poſitiviſten an die natürliche Güte und Vervollkommnungsfähigkeit des Menſchen ſchwand dahin, um der weſenhaften Düſterkeit ſeiner Natur freien Lauf zu laſſen. So hart es ihm auch ankam, er mußte den Menſchen im Franzoſen „grotesk, haſſenswert, niedrig, durchaus unverbeſſerlich" bezeichnen, nachdem er ihn vorher unfähig genannt hatte.[36]) Der Typ des ewigen Revolutionärs trat aus der Tiefe der Geſellſchaft immer deutlicher vor ſein Auge „des Schwärmers, des Fanatikers, des Mannes mit den abſtrakten Grundſätzen, des Entwurzelten, des Träumers, der ein ſicheres Rezept entdeckt hat, um vollkommene Gerechtigkeit und vollkommenes Glück auf Erden zu begründen.",[37]) des Ehrgeizigen und Selbſtſüchtigen, des Aufſäſſigen, des Gewaltmenſchen, des Strebers[38]). Und bald mußte er aus den „Memoiren des Barons Percy", eines kaiſerlichen Militärarztes „mit Betrübnis ſehen, daß unſere Soldaten 1807 (Jena), 1808 (Spanien), ebenſo geplündert haben wie die Preußen, ebenſo brutal und trunkſüchtiger geweſen ſind. Sie ſtahlen nicht methodiſch, um Schätze nach Hauſe ſchicken zu können; aber ſie verſchleuderten ſchrecklich viel und zerſtörten bubenhaft. Schon 1807 bei Eylau, bei Friedland beſtahlen ſie die Verwundeten, beraubten ſie ſich gegenſeitig: das eigenſüchtige Tier kam zum Vorſchein."[39]) Kein Wunder, daß er nun in dem Beſtreben, dem Groß-

ſtadtpöbel aus dem Wege zu gehen, ſeinen patriarchaliſch-ländlichen Neigungen nachgab und aufs Land, in das weltabgelegene Savoyen zog (1872). Das war die natürliche Folge ſeiner wachſenden Vereinſamung, da er in ſchärfſtem Gegenſatz zu den Kreiſen trat, die ihn bis dahin als den ihrigen betrachten konnten. Er mußte ja ſelbſt feſtſtellen, daß die ganze Linke ſeine Bücher totſchwieg, weil „man in der Legende bleiben" wollte.[60])

Das war die typiſche Flucht des Ernüchterten, des Enttäuſchten, des Müden aus der grell beleuchteten, brutal zerſtörenden Kulturſtadt in den heimlich hegenden Schatten der Natur, das war die Ahnung, daß das Leben größer iſt und weiter reicht als der mechaniſtiſche Großbetrieb und der dürre Begriffsſchematismus; das war das leiſe bohrende Gefühl der Verantwortung, das den radikalen Denker von einſt überkam und das am ſtärkſten ſiebzehn Jahre ſpäter nach der Lektüre von Bourgets „Schüler" wirkſam wurde.[61])

Trotz all dieſer ſtarken inneren Hemmungen bemühte er ſich wacker, den Aufgaben der Stunde gerecht zu werden, dem Vaterland zu „dienen".[62]) Patriotismus und Ehrgefühl trieben ihn in gleicher Weiſe dazu an. Das Doppelgeſtirn „Wiſſenſchaft und Ehre", das einſt ihm leuchtete, wandelte ſich ihm jetzt unmerklich in das andere: Vaterland und Ehre. Die Aufgabe, „alles wieder gutzumachen", wies er zwar der jüngeren Generation zu, die in Emile Boutmy und Albert Sorel ihm naheſtand. Aber er begriff ſich doch auch ſelbſt mit ein, wenn er vorſchlug, „Artikel zu ſchreiben, Vorträge zu halten uſw., lehrreich und unangenehm zugleich . . ., um die Kenntnis der Sprachen, der Taktik, der fremden Nationen und der Geſchichte zu verbreiten,

um die Leute zu überzeugen, daß man arbeiten, gehorchen, regelmäßig leben müsse und in Sachen des Glücks nicht anspruchsvoll sein dürfe". Er begriff sich selbst mit ein, obwohl er nicht an die Umgestaltung des nationalen Temperaments, die Bergson 1912 feststellen konnte, glaubte. „Und doch," fügte er hinzu, „damit unser Land sich wieder aufrichte, müßte man es erneuern."[43]) Weder sein Pessimismus, noch sein „Widerwille", noch „das Gefühl der Unzulänglichkeit" konnten ihn abhalten, mit der Feder gegen die nationalen Einrichtungen und Charakterfehler anzugehen.[44]) Nachdem er schon im Oktober 1870 im Auftrag des Auswärtigen Amtes zwei größere, der französischen Diplomatie in die Hände arbeitende Artikel für englische Zeitungen geschrieben hatte,[45]) begann er, um ein selbständiges Urteil in politischen Dingen zu bekommen, 1871 archivalische Forschungen über die Restauration und das Julikönigtum.

Am 4. April 1871 „skizzierte er im Geiste sein zukünftiges Buch über das zeitgenössische Frankreich". Es mag ihm, dem fanatischen Psychologen, schwer gefallen sein, das geplante Buch über „den Willen" nicht zu schreiben. Aber angesichts der durch Krieg und Kommune aufgehäuften Ruinen und der geistigen Ratlosigkeit, wo es sich um die nationale Wiederaufrichtung handelte, glaubte er, daß die Stunde nicht mehr der reinen Spekulation gehöre, und daß der Denker wie der Mann der Tat alle lebendigen Kräfte seinem Lande widmen müsse. Unter seinem Einfluß, jedenfalls unter dem Druck ähnlicher Erwägungen wandten sich damals die Schüler und Freunde Taines Albert Sorel von der Dichtung ab zur Geschichtschreibung, Emile Boutmy von der griechischen Ästhetik zur theoretischen Politik. Fustel de Cou-

langes begann ſeine „Geſchichte der politiſchen Einrichtungen des alten Frankreich“ und Anatole Leroy-Beaulieu ſeine Studien über Rußland, auch dieſe beiden aus nationalpolitiſchen und nationalpädagogiſchen Geſichtspunkten. Gleich zu Beginn ſeiner Forſchungen entdeckte Taine in der Bibliothek das Buch einer Engländerin, die von 1792—1795 in Frankreich zurückgehalten worden war und die nach ihrer Rückkehr nach England John Gifford ihre Briefe und ihr Tagebuch anvertraute, das dieſer 1796 veröffentlichte. Taine veranlaßte eine von ihm durchgeſehene Überſetzung, die in den letzten Monaten des Jahres 1871 als Feuilleton der Zeitung „Le Français“ erſchien. Der Lärm, der in den Zeitungen der Linken über dieſes revolutionsfeindliche Buch gemacht wurde, und die Anſchuldigungen, die gegen Taine erhoben wurden, waren ein charakteriſtiſcher Auftakt für ſeine ganze folgende Wirkſamkeit. Schon während ſeines Aufenthalts in Pau (November 70 bis März 71) hatte die Gegnerſchaft gegen die triumphierende Demokratie ſolche Fortſchritte gemacht, daß er eine Abhandlung gegen das allgemeine Wahlrecht ſchrieb.[4]) Später veröffentlichte er dann noch einen Brief an die Zeitung „Le Temps“ über die Verbreitung beziehungsweiſe Verleihung gemäßigter Zeitungen und einen an das „Journal des Débats“, in dem er eine freiwillige Vermögensabgabe zur Bezahlung der Kriegsentſchädigung vorſchlug. „Das Weſentliche in dieſem Augenblick iſt es, dem Ausland zu zeigen, daß die Franzoſen an Frankreich hängen; es gibt kein beſſeres Mittel, um geſchont und geachtet zu werden . . .“ Der Erfolg einer freiwilligen Vermögensabgabe wird zeigen, „daß die 36 Millionen Franzoſen keine Herde ſind, die unter einem beliebigen Hirten aufs Geratewohl dahin-

marſchiert und die die Straßenräuber nach Belieben ſcheren und unter ſich teilen können. Man wird ſehen, daß die Herde, wenn es nötig iſt, von ſelbſt ſich in Reih und Glied ſtellen und die Hörner zeigen wird."[67])

Im Sommer 1871 nahm Taine mit beſonderem Intereſſe teil an den Vorbereitungen zur Gründung der „Ecole libre des sciences politiques", die ſein junger Freund Boutmy plante. „Wir ſind im Begriff, in Paris durch private Sammlungen eine freie Schule zu gründen, in der die politiſchen Wiſſenſchaften gelehrt werden. Ich ſehe viele Leute, die merken, daß ihre Pflicht und ihr Intereſſe nach dieſer Seite hin gehen. So fange ich denn an zu hoffen."[68]) Am 17. Oktober 1871 veröffentlichte er einen Artikel im „Journal des Débats", der die Ziele der neuen Einrichtung auseinanderſetzte. Es ſollte, um die Heranbildung ſelbſtändiger politiſcher Führer zu ermöglichen, jeder Einmiſchung von ſeiten der Regierung ein Riegel vorgeſchoben werden, da man das Fiasko einer ähnlich gerichteten Schule im Jahre 1848 gerade daraus herleiten zu müſſen glaubte. Am 11. Januar 1872 hielt Taine die Eröffnungsvorleſung und blieb neben Boutmy, Paul Leroy-Beaulieu, Levaſſeur, Paul Janet, Albert Sorel bis zu ſeinem Tode Mitglied des Verwaltungsrates und eifriger Förderer des Unternehmens. „Niemals hatte ein Geiſt, der ganz im Reich der Spekulation gelebt hat, ein lebhafteres Empfinden für die Notwendigkeiten einer praktiſchen Arbeit," ſchrieb mit Bezug auf dieſe ſeine Tätigkeit ſein Mitarbeiter Boutmy in einem Büchlein, das dem Andenken Taines, Schérers und Laboulayes gewidmet iſt.[69]) Hier wurde der Geiſt gepflegt, der dann im „Journal des Débats" einen ſo charakteriſtiſchen Ausdruck fand und findet, der Geiſt eines maßvollen, vornehmen,

auf Opportunismus und Spezialiſtentum eingeſtellten, etwas unſozialen Liberalismus mit ſtark konſervativem Einſchlag, wie er zuletzt vielleicht von Faguet in ſeinem Buch: „Le Libéralisme" vertreten wurde.

Einer ähnlichen Grundrichtung folgte Taine, als er während des Winters 1872 mit Renan, Berthelot, Bréal, Berſot, P. Bert einen Bericht über die Notwendigkeit der Einrichtung bzw. Beſſerſtellung der Landesuniverſitäten ausarbeiten half, alſo auch hier im Intereſſe der nationalen Wiederaufrichtung der geiſtigen Selbſtverwaltung dienen wollte.

Von den Ereigniſſen angeregt und von inneren Notwendigkeiten getrieben, vollendete Taine ſeinen Schickſalsweg vom Ich zur Gemeinſchaft. Einſt galt ſein Streben doch zuletzt nur der Aufrichtung eines weithin leuchtenden Ichs, jetzt aber der Wiederaufrichtung eines in den Schatten geſunkenen Vaterlandes. Geſtaltete ſich ſein Liberalismus, praktiſcher Werkfreude gehorchend, in der „freien Geſellſchaft" der „Ecole libre des sciences politiques" zu einer Art Bollwerk gegen die zudringliche Allmacht der Ämter, ſo ſchaute ſich ſein neuerwachter Konſervativismus, den Bedürfniſſen nach theoretiſcher Einſicht folgend, in den Bezirken der Geſchichte um nach echten Offenbarungen des Volksgeiſtes. Hier hoffte er die politiſchen Grundſätze zu finden, die er ſchon ſo lange entbehrte,[70]) aber auch die Wälle und Wehre, innerhalb deren früher der „Gorilla" gezähmt wurde. „Geſchichte iſt das beſte Mittel, um die Forderung des Tages und das Geſetz der Zukunft kennen zu lernen."[71]) So iſt denn ſein geſchichtliches Hauptwerk „Die Urſprünge des zeitgenöſſiſchen Frankreich" der mit Herzblut geſchriebene Ausdruck einer individuell und kollek-

tiv eingegebenen Reaktion gegen den Revolutionär im Menſchen und deſſen Hervorbringungen in der Geſellſchaft. Es iſt gerichtet gegen die romantiſche, nach Taine unwiſſenſchaftliche Verherrlichung der Revolution durch Hiſtoriker wie Thiers und Michelet, die im Intereſſe einer Ideologie „die Verbrechen einer lächerlich kleinen Minderheit von Schuften und Narren ganz Frankreich aufhalſen" wollten, überhaupt durch die Romantiker, zu denen er den Philoſophen Couſin ebenſo gut gerechnet wie den Dichter Victor Hugo.[11]) Es iſt gerichtet gegen die Verherrlichung der Napoleoniſchen Kriege, die man erſt gegen 1830 zu bewundern anfing, als man die grauſigen Einzelheiten nicht mehr ſah.[12]) Taine will auf Grund eingehenden Quellenſtudiums das wahre Geſicht der Revolution und dahinter die wahre Tradition Frankreichs wiederherſtellen, überzeugt, daß ein großer Teil des Unheils davon herrührt, daß das moderne Frankreich mit der alten Tradition des Landes gebrochen hat. Die Franzoſen, die ſeit 1828, dem Jahr, da die zehnbändige „Geſchichte der franzöſiſchen Revolution" Thiers' vollendet vorlag, in der Legende lebten und nach Taine auch weiterhin leben wollten, ſollten über das ſinnloſe Wechſelſpiel von Anarchie und Despotismus hinausgehoben und befähigt werden, auch in franzöſiſcher Vergangenheit die Keime des geſunden Konſtitutionalismus zu finden, den Taine ſelbſt zuerſt in engliſcher Geſchichte entdeckt hatte. Das Werk iſt, um ein Wort Bourgets zu gebrauchen, „die Inventur des ererbten Kapitals und die Kritik ſeiner Verwaltung im 17. und 18. Jahrhundert".

Die Urſache des Bruches mit der Tradition war nach Taine eine falſche Einſtellung dem Menſchen und der Herr-

ſchaft gegenüber. Im klaſſiſchen Geiſt fand unſer im Zeichen des Notrechts geborener Hiſtoriker die ſchöpferiſche Formel, von der er alles, geradlinig auf- und abſteigend, ableiten zu können glaubte. Er hatte ja in der Geſchichte niemals etwas anderes als angewandte Pſychologie geſehen. Der Klaſſizismus hatte bei ſeinen Schöpfungen den Menſchen an ſich, den abgezogenen Idealmenſchen, den Gattungsmenſchen im Auge gehabt, der Demokratismus das Volk an ſich zur Herrſchaft berufen. Das ſiebzehnte Jahrhundert hatte, darin noch dem Ariſtokratismus der Renaiſſance nahe, im Hofmann eine fiktive Menſchengröße geſchaffen und verbindlich gemacht; im achtzehnten Jahrhundert hatte die von unten empordrängende Literatenſippe, die nicht mehr im Glanze von Verſailles ſich ſonnte und ernüchterten Großſtadtgeiſt atmete, aus demſelben Geiſte heraus eine fiktive Volksgröße erfunden, ihr die Herrſchaftsrechte zugewieſen und in dem Kampf hiefür ihre Daſeinsberechtigung zu zeigen verſucht. Solange das religiöſe und das monarchiſche Dogma lebendig waren, war der klaſſiſche Geiſt ungefährlich. Als aber das erſte durch die wiſſenſchaftliche Weltanſicht geſtürzt ſchien (Newton durch Voltaire vermittelt!) und das zweite durch ſeine Auswüchſe abgenutzt war, mußten notwendig der abſtrakte Naturmenſch, der abſtrakte Geſellſchaftsvertrag, die abſtrakte Volksſouveränität, die abſtrakten vorſtaatlichen Menſchenrechte folgen. Taine ſah ein Neues, was die bisherigen Hiſtoriker nicht oder nicht in der Schärfe geſehen hatten, das auf den abſtrakten Menſchen eingeſtellte „ſpontan, notwendig“ wirkende Ungeheuer, le jacobinisme, das abwechſelnd Anarchie und Despotismus hervorruft, das bald die Tradition zerſchlagen, bald das Millenium aufrichten möchte. Da

er aber gleichzeitig ſeine ſoziologiſche Bedingtheit überſieht, iſt es kein Wunder, daß er nur Narretei, Wahnſinn, Sinnloſigkeit entdeckt. Er führt uns dann, nachdem er alle Etappen der Entartung, insbeſondere die Narreteien des Jakobinertums mit unendlichen Einzelzügen und Ziffern belegt hat und die Ideale geſtürzt zu haben glaubt, zurück zu dem, was er für die richtige Einſtellung hält. Wie die ganze gegenrevolutionäre Schule ſucht er die Wirklichkeit, den wirklichen Menſchen: „Die Analyſe und die Vernunft ſcheinen mir nur zerſtörend zu ſein, wenn ſie klaſſiſch ſind und ſich auf den abſtrakten Menſchen beziehen. Auf den wirklichen, geſchichtlichen Menſchen, den lebenden, gegenwärtigen Engländer oder Franzoſen angewandt, ſtellen ſie ſeeliſche Kräfte, Gewohnheiten, Traditionen, Vorurteile, Intereſſen feſt, die als Kräfte ebenſo achtenswert ſind wie ein Waſſerlauf oder ein Gewicht, ebenſo ſchonenswert, und wäre es auch nur aus Klugheit und Sorge, zum Ziel zu kommen.“[73]) Nach 1815 wirkten zwar ſtarke Einflüſſe in dieſer Richtung: Die Anwendungen der Naturwiſſenſchaften, die literariſche Verfehmung des klaſſiſchen Geiſtes (durch die Romantik), die Erneuerung aller Geiſteswiſſenſchaften durch die experimentelle Methode, das Beiſpiel und der Einfluß der Staaten, die nach einem andern Typ als dem Geſellſchaftsvertrag neugebildet wurden.[74]) Aber leider ſei man heute (1881) immer noch nicht ſo weit gekommen, daß man der Wirklichkeit voll ins Auge ſehe. In der Erziehung, in der Rechtslehre, in der Volkswirtſchaftslehre, im Journalismus, in der Politik, überall ſieht er noch die abſtrakte, deduktive Methode im Schwang.[74]) Überall wirken daher Anarchie und Despotismus weiter. „Das Individuum hat keine Achtung vor der Regierung, und

die Regierung hat keine Achtung vor dem Individuum.“ Das Individuum iſt iſoliert, zerkrümelt, gemindert, während der Staat zum alles auffaugenden Rieſen geworden iſt. Dieſe Verkümmerung iſt um ſo ſchwerer zu beſeitigen, da die moderne Geſetzgebung das Individuum unfähig gemacht hat, „ſich aus eigner Initiative um ein gemeinſames Intereſſe zu vereinigen“. Gewiß will Taine nicht Rückkehr zum unbeſchränkten, willkürübenden Königtum und zum Lehnsweſen. Aber er hat die Methode Savignys und die Reform Steins für Frankreich gewünſcht. Denn die Geſchichte zeige deren Überlegenheit.[71]) Was 1789 die Vernunft nicht geleiſtet habe, das müſſe jetzt die Wiſſenſchaft, ſpeziell die hiſtoriſche Wiſſenſchaft, tun: die echte Tradition feſtlegen und aus ihr die Lehren ziehen, die imſtande ſeien, wie einſt ſo auch fortan das Land zu Wohlſtand und Anſehen aufzurichten, d. h. es ſeiner natürlichen Entwicklung,[72]) die 1789 durch die Annahme des Dogmas von der Volksſouveränität gehemmt worden ſei, zurückgeben. Freilich mußte er feſtſtellen, daß durch die lange Dauer des Vergiftungszuſtandes in dieſe unnatürliche Entwicklung etwas „Spontanes und Notwendiges“ gekommen ſei, daß der Krankheitskeim tief im Blut der Geſellſchaft ſitze und immer neue Zerſetzung bewirke, daß insbeſondere geringe Geburtenzahl, politiſche Unbeſtändigkeit, mangelndes lokales Eigenleben, Rückſtändigkeit der induſtriellen und kommerziellen Entwicklung, Traurigkeit und Peſſimismus die unverkennbaren Symptome der organiſchen Erkrankung ſeien.[73])

Was iſt nun die große *vitale Wahrheit*, die durch die Verheerungen des hemmungsloſen klaſſiſchen Geiſtes verloren gegangen iſt und durch deren Wiedergewinnung Frankreich wiederaufgerichtet werden kann?

Zerſtreute Bemerkungen in den letzten Bänden, namentlich im zehnten, wo die verkümmerten Selbſtverwaltungskörper behandelt ſind, und im elften, wo die Kirche und die Schule durch das moderne Milieu hindurch verfolgt werden, laſſen in etwa erkennen, in welcher Richtung er ſich den Wiederaufbau Frankreichs gedacht hätte, wenn es ihm vergönnt geweſen wäre, ſein Werk zu vollenden. Die Triebkraft der modernen Entwicklung iſt nach Taine der Fortſchritt, wie er durch die experimentelle Wiſſenſchaft bewirkt wird. Sie wird theoretiſch ihrem großen Ziel, der Aufſtellung allgemeingültiger, nachprüfbarer Geſetze in den Natur- und Geiſteswiſſenſchaften, immer näher kommen. Und zwar werden dieſe analog ſein. Sie würden alſo irgendwie auf die von Bonald dialektiſch geſuchte „Législation primitive“ und die von Le Play empiriſch abgeleſene „Constitution essentielle de l'Humanité“ hinauslaufen. Der Ausgangspunkt jeder ſoziologiſchen Betrachtung iſt ihm nun „der ganze Menſch, der unendlich zuſammengeſetzt und verwickelt“ iſt. Gegen Ende ſeines Lebens, da er die erſten Entwürfe zu dem Bande über „Die Familie“ ſchrieb, ſcheint er immer mehr ſich Le Play genähert zu haben. Er beginnt im Familienvater dieſen ganzen Menſchen zu ſehen. Die Dauerfamilie, das Familiengut, die Familienarbeitsſtätte, das Familienheim, „um ihrer ſelbſt willen geliebt“, treten in den Vordergrund. Der Mann vollendet ſich im „ſchöpferiſchen, regierenden“ Vater, deſſen Autorität nicht durch Vertraulichkeit und Affenliebe (paedolâtrie) gefährdet werden darf. Die Ehe wird ein Anfang, der Eintritt in die wahre Bahn, die mit Begeiſterung vollzogen werden muß. Die Liebe (pſychologiſch) iſt die der tiefſten Urſchicht angehörige Neigung

zur unbegrenzten Dauer des Individuums durch Vereinigung der Geſchlechter, „das einzige Mittel gegen den Tod", daher Monogamie, Bedeutung und ununterbrochene Fortdauer der Ehe. Der unſichtbaren Nachkommenſchaft gegenüber darf keine Gleichgültigkeit beſtehen. Das Eigentum iſt nicht Genußmittel, ſondern Familienbaſis. So kommt Taine der Stammfamilie (famille souche) Le Plays und deſſen Anſichten über die Verderblichkeit der im Code Napoléon feſtgelegten zwangsweiſen gleichen Erbteilung nahe.[80]) Und man möchte meinen, daß er auf dieſem Weg zur Anerkennung der Familie als des Eckſteins des ſozialen Baues gekommen wäre. Wie er ſchon tatſächlich zur Anerkennung der „autorités sociales" Le Plays gelangt iſt, jener „ehrenwerten, gebildeten, unabhängigen, ſeit mehreren Generationen im Lande anſäſſigen Leute", die allein als die lebendigen Träger und Darſteller einer geſunden Sozialtradition den verderblichen Einfluß unberufener Schwätzer überwinden können.[81])

d) Der geiſtesgeſchichtliche Sinn der vaterländiſchen Wendung.

Zuſammenfaſſend können wir alſo ſagen, daß Taine, indem er ſeit 1870 von der wiſſenſchaftlichen zur patriotiſch-nationalpädagogiſch inſpirierten Arbeit überging, die typiſch konſervative Wendung vom Ich zu Gemeinſchaft und Geſchichte machte. Er, der einſt, da er ſich vom religiöſen Glauben ſeiner Väter löſte, zugab, daß „Stolz und Liebe zur Freiheit" ihn freigemacht hätten,[82]) ließ jetzt ganz demütig ſein Verantwortungsgefühl gegenüber der Zeit und ſeinen Gerechtigkeitsſinn gegenüber der Vor-

zeit ſprechen. Er verwirklichte in etwa das, was 1871 Le Play nach vierzigjähriger gegenrevolutionärer Arbeit als heißen Wunſch ausgeſprochen hatte: „Möchte das Unglück des Vaterlandes meinen Mitbürgern eine Warnung bedeuten vor den herrſchenden Irrtümern und ſie fähiger machen, das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden!“[83]) Taine hat viele Irrtümer als ſolche erkannt. Atheiſt iſt er freilich, um das vorweg feſtzuſtellen, bis zum Schluſſe geblieben. Mit 28 Jahren hatte er Prévoſt-Paradol geſchrieben: „Teurer Freund, mach uns nicht zu Proteſtanten, laß uns Voltaireaner und Spinoziſten ſein!“[84]) Und auf ſeinem Totenbett gab er Mſgr. d'Hulſt auf deſſen Frage, ob er denn nicht neben der ehernen Naturgeſetzlichkeit noch ein Geſetz der Liebe anerkennen könne, die entſchiedene Antwort: „Ich ſtelle mir die Natur wie eine wunderbare, in prächtige Stoffe gehüllte Frau vor, die unbekümmert dahinſchreitet, während die Schleppe ihres Kleides Ameiſen zerdrückt, die ſie nicht ſehen kann. Eine von dieſen Ameiſen bin auch ich. Nun iſt die Reihe an mir, zerdrückt zu werden...“[85]) So kam er natürlich nie zur letzten Vereinheitlichung, Durchleuchtung und Verklärung der irrationalen Notwendigkeiten. Und ſeiner angeborenen Traurigkeit, die immer mehr die Form des theoretiſchen Peſſimismus annahm, bot ſich nie ein anderes Heilmittel als das Opium des Stoizismus, das er ſeit jungen Jahren in den Schriften Mark Aurels ſuchte und fand. Daß bei all dem die ſtrengſte wiſſenſchaftliche Methode beibehalten wurde, daran iſt doch auch nach den Anfeindungen Aulards wohl feſtzuhalten.

Ja, man kann vielleicht ſogar als die geiſtesgeſchichtliche Eigenart des ſpäteren Taine gerade die Verbindung von Konſervativismus und

Wiſſenſchaft bezeichnen, eine Verbindung, die ſchon in Auguſte Comte und Frédéric Le Play charakteriſtiſch in die Erſcheinung getreten war und in dem neumonarchiſtiſchen Poſitivismus der Action française, der ja auch Naturwiſſenſchaftler wie Jules Soury naheſtanden, tatkräftige Fortſetzung gefunden hat. „Sobald die Wiſſenſchaft genau und zuverläſſig arbeitet," meinte Taine, „iſt ſie nicht mehr revolutionär, ſondern wird ſogar gegenrevolutionär."[54]) Und inſofern blieb er Szientiſt bis an ſein Lebensende, als er hoffte, daß es der ſozialen Anatomie einmal gelingen werde, die Geſetze des ſozialen Körpers zu finden und den Völkern ſo die Vorſchriften der ſozialen Hygiene zu liefern, die ganz analog den Vorſchriften der phyſiſchen Hygiene ſind, die die Phyſiologen und Ärzte heute in den Krankenhäuſern einführen.[57]) Triumphierend verkündete ſein Schüler Bourget, daß alle Geſetze, „in denen die Verallgemeinerungen unſerer Phyſiologen zuſammengefaßt werden können, den Grundſätzen von 89 und der Demokratie zuwiderlaufen."[58]) So erklärt ſich die ſchmerzliche Feſtſtellung des Demokraten Parodi, daß die Wiſſenſchaft, die bis auf Taine die große Verbündete der Demokratie zu ſein ſchien, fortan jede Reaktion ſtützen und rechtfertigen könne.[59])

Das wichtigſte geiſtesgeſchichtliche Ergebnis dieſer mit den Mitteln ſtrengſter wiſſenſchaftlicher Methode durchgeführten Lebensarbeit iſt die deutliche Abſage an den naturaliſtiſchen Optimismus Rouſſeaus von der natürlichen Güte und Vernünftigkeit des Menſchen. Noch am 31. März 1872 rechnete er den Genfer Philoſophen zu den großen Geiſtern.[60]) Am 12. Juli 1873 nannte er den abſtrakten Optimismus „ungeheuer falſch": „Die Zoologie zeigt, daß

der Menſch Eckzähne hat; hüten wir uns, in ihm den Inſtinkt der Blutgier und der Wildheit zu wecken. Die Pſychologie zeigt uns, daß die Vernunft im Menſchen durch Worte und Bilder geſtützt wird; hüten wir uns, in ihm den Verblendeten und Narren hervorzulocken. Die Volkswirtſchaft zeigt uns, daß zwiſchen Bevölkerung und Lebensmitteln immer ein Mißverhältnis beſteht; vergeſſen wir niemals, daß ſelbſt in Zeiten des Wohlſtandes und des Friedens der Kampf ums Daſein weiterbeſteht; hüten wir uns, ihn zu verſchärfen, indem wir das gegenſeitige Mißtrauen der Wettbewerber vermehren. Die Geſchichte zeigt uns, daß die Staaten, die Regierungen, die Religionen, die Kirchen, alle großen Einrichtungen die einzigen Mittel ſind, mit deren Hilfe der tieriſche, wilde Menſch ſein Quentchen Vernunft und Gerechtigkeit erlangt; hüten wir uns, die Wurzel abzuſchneiden und dadurch die Blüte zu vernichten.“ Noch wagte er kein Urteil über Rouſſeau ſelbſt, meinte nur, daß dieſer Optimismus im Widerſpruch zu den Lehren Voltaires, Montesquieus, Buffons ſtünden.[91]) Am 15. April 1875 geſtand er dann dem Genfer Marc Monnier, daß ihm Lehren und Verhalten (Rouſſeaus) nicht recht gefielen. Das war der Ausgangspunkt des Feldzuges gegen das 18. Jahrhundert und die Romantik, den dann Brunetière und Faguet weiterführten, Maurras und Laſerre, Seillière und Gillouin bis heute fortſetzen.[92])

So ſtieß Taine bei Durchforſchung des Lebens und der Geſchichte auf die Wirklichkeiten: die wirkliche Natur des Menſchen und die wirklichen Kräfte des Lebens, die imſtande ſind, Einfluß auszuüben. Und da es ihm jetzt nicht nur um abſtrakte Erkenntnis, ſondern auch um Geſundung des ſozialen Körpers zu tun war, erkannte er

alle positiven Kräfte an, wo immer er sie fand. Er stieß insbesondere auf die sittlich-religiösen Kräfte und räumte ihnen, sobald er ihre überragende Bedeutung feststellen mußte, den ersten Rang in der Wertstufenreihe ein. Und das ist das zweite wichtige Ergebnis der neuen Haltung, daß der Amoralist von ehedem zum einseitigen Moralisten geworden ist, was besonders in den letzten Bänden der „Ursprünge" zutage tritt, so daß er also, wie Brunetière mit Recht sagt, „vierzig Jahre unausgesetzter Arbeit gebraucht hat, um das wieder einzuführen, was er im Eklektizismus so besonders grausam verspottet hatte, nämlich die Unterordnung der Kritik und der Geschichte unter die Moral."[93]) Die Moral trat ihm aber fast ausschließlich in der Religion Christi entgegen. Einst war ihm diese als „alte Gewohnheit erschienen,[94]) hatte er seinen Lehrer Havet beglückwünscht, daß er in seiner Ausgabe der „Gedanken" Pascals zur Abschreckung „das bleiche Antlitz des gekreuzigten Jesus" gezeigt habe.[94]) Nun trug er keine Bedenken festzustellen, daß das Christentum noch heute für 400 Millionen Menschen „das geistige Organ, das große Flügelpaar ist, ohne das der Mensch nicht über sich selbst, über sein kriechendes Leben und seine beschränkten Horizonte hinauskommt. So allein gelangt er durch Geduld, Ergebung und Hoffnung zur Abgeklärtheit, so allein über Mäßigkeit, Reinheit und Güte hinaus zur Hingabe und zum Opfer. Immer und überall seit achtzehnhundert Jahren entartet die öffentliche und private Sittlichkeit, sobald diese Flügel versagen oder abgeschlagen werden . . . Weder die philosophische Vernunft, noch die künstlerische und literarische Kultur, noch selbst die feudale, militärische, ritterliche Ehre, kein Gesetzbuch, keine Verwaltung, keine Regierung sind

ein genügender Erſatz . . . Das alte Evangelium iſt noch heute, welcher Art auch immer ſeine gegenwärtige Hülle ſei, das beſte Hilfsmittel des ſozialen Inſtinktes.“[90]) Folgerichtig ſah er auch das große Unglück des gegenwärtigen Sozialismus darin, „daß ihm nicht wie dem Puritanismus und ſelbſt dem Katholizismus der Liga ein moraliſches Prinzip zugrunde liegt: die Idee einer innern, perſönlichen Reform des Willens und des Herzens“.[91])

So iſt er der typiſche Vertreter des Chriſten aus ſozialem und moraliſchem Opportunismus geworden, der große Lehrmeiſter, der Brunetière und Bourget auf den Weg zum Katholizismus gebracht, der Barrès und Maurras zu Außenapologeten des Katholizismus gemacht hat. Er ſelbſt wollte die Haltung des abſtrakten Zuſchauers, des auf die Erde herabgeſtiegenen Saturnbewohners, beibehalten, da nur ſo wiſſenſchaftliche Arbeit möglich ſei. Katholizismus und Wiſſenſchaft ſchienen ihm ganz unvereinbar zu ſein. Gewiſſe Lücken in ſeiner Erziehung, gewiſſe Vorurteile ſeiner Frühzeit konnte er zeitlebens nicht überwinden. Das hinderte ihn aber durchaus nicht, es z. B. als eine „Ungerechtigkeit und eine Verletzung der Gewiſſensfreiheit“ anzuſehen, wenn man katholiſchen Eltern die Errichtung eigener höherer Schulen verwehrte, die „ſo zuſammengeſetzt und geleitet ſind, daß der Glaube der Schüler unverſehrt und vor jeder Erſchütterung bewahrt bleibt“.[92]) Litt er theoretiſch an der Krankheit, nicht mehr entſcheiden, nicht mehr ja ſagen, nicht mehr glauben zu können, ſo drängte es ihn in der Praxis doch, durch eine letzte Tat mit den traditionellen Mächten der Sittlichkeit ſeinen Frieden zu ſchließen. Schon lange ſuchte er eine mittlere Linie, eine Zwiſchenſtation, die er in dem freien, moraliſch orientierten Anglikanis-

mus und in dem Proteſtantismus Schleiermachers gefunden zu haben glaubte.“) Es war die Sorge um den Menſchen und des Vaterlandes Wiederaufrichtung, die ihn ſogar vor der Inkonſequenz eines teſtamentariſch gewünſchten proteſtantiſchen Begräbniſſes nicht zurückſchrecken ließ, eine Sorge, die auch den ungläubigen Fuſtel de Coulanges bewog, ſich in dem traditionellen Ritus der Religion ſeiner Väter, der katholiſchen, begraben zu laſſen.

Nicht weniger weit reichend als die theoretiſche Einſicht, daß der Menſch von Natur aus nicht gut iſt, vielmehr erſt durch ſittlich-religiöſe Einwirkung dazu gemacht werden muß, iſt die praktiſche Einſicht, daß die *Dinge des Staates und der Geſellſchaft, der Kirche und der Schule, der Ehe und der Familie*, innerhalb deren allein dieſe ſittlich-religiöſe Erziehung ſegensreich geübt werden kann, *nicht eindeutig und einfach*, ſondern *vieldeutig und verwickelt* ſind. Sein alter poſitiviſtiſcher Spezialismus gewinnt eine neue Tiefenerſtreckung. Die Wiſſenſchaft, meinte er, brauche uns nur den feinen, verwickelten Bau des ſozialen Körpers zu zeigen, um uns gegen Quackſalber und radikale, einfache Allheilmittel mißtrauiſch zu machen.“[100]) So bekannte er denn 1881, daß er im Laufe ſeiner Forſchungen und Beobachtungen nur den einen politiſchen Grundſatz gefunden habe: „Eine menſchliche Geſellſchaft, beſonders eine moderne Geſellſchaft, iſt eine weitſchichtige, verwickelte Sache. Es iſt ſchwierig, ſie zu erkennen und zu begreifen, deshalb auch ſchwierig, ſie gut zu handhaben. Daraus folgt, daß ein gebildeter Menſch eher dazu imſtande iſt als ein nichtgebildeter, ein Fachmann eher als ein Nichtfachmann.“[101])

Peſſimismus, Moralismus, Spezialismus, das ſind

die Grundzüge des Erneuerungswillens, wie er Taine als Frucht bitteren Mühens um eigene Erlöſung und Wiederaufrichtung des Vaterlandes zugewachſen iſt. Mag er in Aufbau und Begründung auch unzulänglich, mag insbeſondere die pſychologiſche Methode, deren er ſich bei der Gewinnung und Darſtellung ſeiner Anſchauung bediente, einſeitig ſein, das eine bleibt ſein unbeſtreitbares Verdienſt, daß er, „durch das Studium der Urkunden zum Ikonoklaſten gemacht", ſich in vorbildlicher Unvoreingenommenheit und mannhaftem Bekennermut alte, liebgewordene Ideen aus dem Herzen riß und dadurch einer ganzen Generation den Weg bahnte. Durch ſein Vorgehen hat er die entſcheidende Breſche geſchlagen in die ſeit Thiers und Michelet endemiſch gewordene Revolutionsverherrlichung und dadurch eine geiſtesgeſchichtliche Lage herbeigeführt, in der Frankreich tatſächlich dem Taine vor Augen ſchwebenden Ziele näher gekommen iſt.

Und dies kann überall und immer und noch vollkommener als hier geſchehen, wenn nur blutleere Abſtraktion zur Wirklichkeit zurückkehrt, wenn nur lebendiger Geiſt ſich noch energiſcher den Quellen der wahren Erneuerung zuwendet, wenn nur die Jugend, nicht vorzeitig vergreift, das Alte, kraftvoll und gläubig vorwärtsgerichtet, aufnimmt. Das iſt die Hoffnung, die auch wir aus der Lebensarbeit dieſes edlen Mannes und vorbildlichen Patrioten ableſen können, der noch am 9. Oktober 1870 Frankreich und Deutſchland ſo ſchön Seite an Seite gewünſcht hat, da das eine Land ſoviel für die menſchliche Kultur getan habe und das andere ſoviel dafür tue.[102])

III. Grundzüge des politiſchen Nationalismus der Gegenwart.

Zu Beginn der neunziger Jahre mehrten ſich im Lager der Modernen die Stimmen, die zuerſt ſchüchtern, dann immer eindringlicher die Notwendigkeit einer Einkehr und Umkehr verkündigten. Die im Jahre 1892 von Desjardins, Lagneau und anderen gegründete „Union pour l'action morale“ ſtand zwar, wie aus der Geſchichte ihres Wirkens unzweideutig hervorgeht, noch ganz unter dem Einfluß des romantiſchen Individualismus, aber ſie erkannte, daß der Fortſchritt des materiellen Wohlſtandes, die Vervollkommnung der politiſchen Einrichtungen, die Entdeckungen der Wiſſenſchaft nicht imſtande ſeien, das moraliſche Problem aus der Welt zu ſchaffen. Sie konſtatierten in der erſten Nummer ihrer Zeitſchrift: „Dadurch, daß unſere Kultur die Gier nach falſchen Gütern weckt und zur Regelung dieſer Gelüſte nur auf moraliſchen Zwang und auf das Spiel der ökonomiſchen Geſetze der Konkurrenz, des Angebots und der Nachfrage rechnet, ... hat ſie den Geiſt der Unbotmäßigkeit (esprit de non-acceptation), des vergeblichen, ſchmerzlichen Aufbegehrens geſät. Und gerade das ſpricht das Urteil über ſie, daß ſie auf dieſe Weiſe den unvermeidlichen Schmerz verſchärft hat, ohne ein Prinzip bieten zu können, das ihn verſtändlich gemacht und als etwas anderes denn als unvernünftigen Zufall hätte erſcheinen laſſen.“[1])

Damit war geſagt, daß das Grundübel der Idealismus bzw. in der Wiſſenſchaft der abſolute Intellektualismus iſt und daß am Ende der determiniſtiſchen Linie die tragiſche Maske des Peſſimismus erſcheint. Damit war

aber auch ſchon das Heilmittel angedeutet, das freilich nicht von den Männern um Desjardins, ſondern von einem jungen Schriftſteller mit genialer Energie in den Krankheitsherd hineingeworfen wurde: Ich meine Maurice Barrès.[2])

Ihm, der mit dem Namen dem franzöſiſchen Nationalismus die Seele gegeben hat, dem erfolgreichen Schriftſteller, deſſen Entwicklung für eine ganze Generation vorbildlich war, iſt es gelungen, ſich aus der entnervenden „Ichkultur", die er in ſeinen erſten Romanen gepredigt hatte, zur Anerkennung überindividueller Faktoren emporzureißen. „Nachdem ich lange dem Ichgedanken nachgeſpürt hatte mit der Methode der innern Beobachtung, die allein dem Dichter und Romanſchriftſteller ziemt, war ich inmitten haltloſer Sandmaſſen immer tiefer vorgedrungen, bis ich auf dem Grunde als Stütze die Geſamtheit fand."[3]) Schon in ſeiner Frühzeit hat er das nationaliſtiſche Motiv angeſchlagen. Sein Romanheld Philipp („Un homme libre" 1889 mit vielen autobiographiſchen Zügen) zieht ſich mit ſeinem Freund Simon nach Lothringen zurück und entdeckt dort ſeine Abhängigkeit von Vergangenheit, Raſſe und Vaterland. „Beim Studium der lothringiſchen Seele ... begriff ich, welchen Moment ich darſtellte in der Entwicklung meiner Raſſe; ich ſah, daß ich nur ein Augenblick war in einer langen Kultur, nur eine Geſte unter tauſend, eine Kraft, die vor mir war und nach mir ſein wird." Das iſt der ganze Barrès, der einmal den Sinn dieſes Heimatskultus ſo beſtimmte: „Was ich Lothringen nenne, was ich unter dem Namen Lothringen beſchreibe, iſt vielleicht nur ein ſehr lebhaftes Gefühl meiner Schranken."[4]) Und in dieſer Frühzeit ſchon fand er den Weg ins Land der Politik,

den er ſeitdem immer wieder nach kurzen Unterbrechungen betrat, indem er ſich im Süden zum Abgeordneten wählen ließ (1889—1893) und im Gefolge des Generals Boulanger und im Trubel des Panamaſkandals ſeine ſchneidigen Attacken ritt. Im Jahre 1892 unternahm er einen Preſſefeldzug gegen die ausländiſchen Arbeiter.[6]) 1893 wurde er nicht wiedergewählt. 1894 übernahm er die Leitung der kleinen Zeitſchrift „La Cocarde", an der Royaliſten und Bonapartiſten friedlich mit Sozialiſten und Anarchiſten zuſammenarbeiteten. Obgleich ſie kaum über das Weichbild von Paris hinaus bekannt war, gewann ſie doch ob ihres rückſichtsloſen Draufgängertums einen großen Einfluß. Die Politik und in noch höherem Maße das franzöſiſche Geiſtesleben nährten ſich in wachſendem Maße von dem, was man damals in der „Cocarde" erarbeitete. Hier „haben wir mit einzigartiger Lebhaftigkeit ... das ganze Programm des Nationalismus dargelegt".[6]) Ein halbes Jahr dauerte dieſe Tätigkeit nur. Und ſchon ſtand die Dreyfusaffäre vor der Türe und gab ihm in den Kämpfen, die ſie dem geſchworenen Feinde aller Intellektuellen aufzwang, Gelegenheit, ſeine Lehre immer weiter auszubauen. „Ich bin mit Wohltaten überhäuft worden (durch meine politiſchen Kämpfe). Abgeſehen davon, daß ich aufregende Dinge erlebt habe, ſind mir die Geſchichte und die Leidenſchaften der Vergangenheit verſtändlicher geworden."[7]) Der Romanzyklus „Die nationale Energie" („Die Entwurzelten" 1898, „Der Ruf nach dem Soldaten" 1900, „Ihre Figuren" 1901) machte ihn zu einem der einflußreichſten Führer der traditionaliſtiſchen Schule, deſſen Werke immer neue Variationen der nationaliſtiſchen Grundidee ſind,

deſſen Taten der klaſſiſch-chriſtlichen Kultur Frankreichs ſchätzbare Dienſte leiſteten.

Was iſt nun dieſe Grundidee?

„Ich faſſe nicht an das Rätſel vom Anfang, noch an das ſchmerzliche Rätſel vom Ende aller Dinge. Ich klammere mich an meine kurze Feſtigkeit. Ich ſtelle mich hinein in eine Geſamtheit, die etwas länger iſt als mein Einzeldaſein; ich ſchaffe mir eine Beſtimmung, die etwas mehr Sinn hat als meine klägliche Laufbahn. Nach vielen Demütigungen kommt mein Denken, das zuerſt ſo ſtolz war, frei zu ſein, dazu, ſeine Abhängigkeit von der Erde und von den Toten feſtzuſtellen, die lange vor meiner Geburt es bis in ſeine Färbungen beſtimmt haben." („Ein freier Mann". Vorrede.) Das Problem für Individuum und Nation iſt alſo nicht, ſich ſo zu machen, wie ſie ſein möchten, das iſt unmöglich, ſondern ſich ſo zu bewahren, wie die Jahrhunderte ſie gebildet haben.[1]) Intellektuelle und Logiker des Abſoluten wie Zola und im anderen Sinne wieder Anatole France, Laviſſe ſind Individuen, die ſich einreden, die Geſellſchaft müſſe ſich auf Logik gründen, und die verkennen, daß ſie tatſächlich auf Notwendigkeiten ruht, die vor und vielleicht außerhalb der individuellen Vernunft beſtehen. Sie „laſſen den Verſtand im rein Abſtrakten ſpielen außerhalb des Planes der Wirklichkeiten".[2]) Jener iſt tatſächlich „etwas Unſcheinbares, das an der Oberfläche unſeres Weſens klebt." „Wir ſind nicht die Herren der Gedanken, die in uns entſtehen. Sie kommen nicht von unſerm Verſtande; es ſind Reaktionsweiſen, in denen ſehr alte phyſiologiſche Anlagen zum Ausdruck gelangen." „Die Erde und die Toten", darunter faßt Barrès alles zuſammen, was uns bedingt. Dieſe Lehre nennt er „Nationalismus,

d. h. Annahme eines Determinismus.“ „Ein Nationaliſt iſt ein Franzoſe, der die Grundlagen ſeiner Bildung erkannt hat.“ Der Nationalismus iſt aber für Barrès nicht einfach eine politiſche Formel. Er „iſt eine Diſziplin, eine wohldurchdachte Methode, die uns mit allen echten Ewigkeitswerten verbinden und die ſich in unſerem Lande ununterbrochen weiter entwickeln ſoll. Kurz, der Nationalismus iſt Klaſſizismus.“ Er erkennt (mit gewiſſen Einſchränkungen) „die zwingende Notwendigkeit, zum Klaſſizismus zurückzukehren“, „zu dem traditionellen Rahmen, innerhalb deſſen der original-franzöſiſche Geiſt und die uns eigentümliche Wahrheit ſich entwickeln können“.[10]) Trotz oder gerade wegen des antirationaliſtiſchen Denkens iſt es ihm dank ſeinem wunderbaren Talente gelungen, das ganze franzöſiſche Geiſtesleben mit ſeinen Gedanken und noch mehr mit ſeinen Stimmungen und Gefühlen zu durchſetzen. Er iſt „der Schöpfer einer neuen Reizſamkeit (sensibilité) geworden.[11]) Er ſchuf den ſeeliſchen Untergrund, auf dem die Action Française erſt möglich war. Er gruppierte die Kräfte, die Maurras zur Eroberung fortriß, blieb ſelbſt aber plebiszitär.

Er verband die traditionaliſtiſchen Gedanken, die er bei ſeinen Meiſtern Comte, Renan, Taine vorfand, mit weltanſchaulichen Elementen, die ihm von Goethe, Hegel und Eduard von Hartmann zufloſſen, und vollzog damit die Überführung derer, die „phyſiologiſch ihm gleich waren“, aus dem naturrechtlichen ins nationaliſtiſche Lager. Was er von Goethe ſagt, gilt in gewiſſem Sinne auch von ihm: „Es gab einen Augenblick, wo Deutſchland nur mehr ein geographiſcher Name unter franzöſiſchem Protektorat war; aber große Deutſche wie Goethe, in denen die Nationalität mit

allen ihren Kräften beſtehen blieb, zeigten einige Jahre darauf, daß aus ihrem Kopfe Deutſchland wieder erſtehen und in den Augen aller Wirklichkeit werden konnte.“[12])

In der moraliſchen Geſchichte ſeines Landes hat er einen einzigartigen Platz als der unerſchrockene, unermüdliche Anwalt der Kirchen, die oft dem Sektengeiſt freimaureriſcher Gemeindeverwaltungen preisgegeben ſind und Gefahr laufen, in Verfall zu geraten oder zu andern Zwecken verwandt zu werden. Mit einer Innigkeit, die ſeine Vertrautheit mit dem moraliſchen Leben des Volkes verrät, mit einer Dringlichkeit, die ſeine Angſt um die Heiligtümer erkennen läßt, verlangt er Kirchenſchutz. Er hat es erlebt, und er fühlt, daß die letzte Kraft der Nation in „den hohen Gebäuden ruht, an deren Giebel das große Wort leuchtet: P a x.“[13])

Wie er, der Nichtchriſt, der Skeptiker, ſich dieſen Kampf um die Kirchen denkt, erſehen wir aus folgenden Zeilen: „Was uns in dieſer Kirchenfrage zutiefſt am Herzen liegt, das iſt das Problem der Erziehung der Seele. Was für Seelen wollen wir heranbilden helfen? Wir wollen die ſchönſten Typen, die unſer Land hervorgebracht hat, wiedererſtehen laſſen. Wie? Indem wir all das zu jedermanns Verfügung halten, was immer dem Sehnen des Herzens und den Bedürfniſſen des Geiſtes in Frankreich entſprochen hat. Wenn jemand imſtande iſt, auf den Trümmern der Dorfkirche einen neuen Tempel oder irgendeinen Lehrſtuhl zu errichten, die in allen Lebensumſtänden die Kirche erſetzen, ſo ſind wir bereit, ſeine Pläne anzuſehen. Ich kenne aber die Literatur unſerer Zeit, ich lauſche geſpannt, wenn meine Kollegen in der Kammer ſprechen, aber ich entdecke keinen, der wieder

aufbaut, nur ſolche, die zertrümmern. Zertrümmern! Welche Verworfenheit!“

Dabei iſt er ſich deſſen wohl bewußt, daß der äußere Beſtand der Kirchen nicht von ſeiner Propaganda abhängen kann, ſondern davon, daß ſie ſittlich und religiös Wertvolles leiſten, und das können letzten Endes wieder nur tüchtige Prieſter vollbringen. Und in ſeiner Unfähigkeit, bei ſeinen Landsleuten den guten Willen hervorzubringen, ohne den jede Rede umſonſt iſt, entringt ſich ihm angeſichts der halbverlaſſenen, halbeingefallenen Kirchen die große Wahrheit, das entſcheidende Wort: „Die franzöſiſchen Kirchen brauchen Heilige.“

Seltſame Zeit, fügt er hinzu, unerhörte Kriſe, wo das ſchließlich der heiße Wunſch der Philoſophen und Künſtler, der unerwartete Ruf von Männern wie Renan, Theophile Gautier und ihrer Schüler iſt, die von der ſteigenden Flut der Roheit und Zerſtörungswut erfaßt werden![14])

Sein Verhältnis zu Maurras und den Nationaliſten der Action française beſtimmt er einmal ſo: „Ich überlaſſe ihnen die ſchwierigere Aufgabe, Syſteme aufzuſtellen; ich beſchränke mich hier wie in der Politik darauf, meine Erfahrungen wiederzugeben, nichts zu ſagen, das ich nicht erlebt hätte.“ Er iſt eben noch ein halber Romantiker. „Selbſt wenn ein Sohn des 19. Jahrhunderts begriffen hat, was Ordnung iſt, bleibt ihm doch noch ein gewiſſes Wohlgefallen an der Phantaſie, leiht er doch noch allem Reichen, Hervorquellenden ein williges Ohr, ſelbſt wenn es der Ordnung widerſtrebt.“[15])

Barrès hat durch Wiedererweckung des Raſſebewußtſeins bedeutend mehr zum Kriege beigetragen als Delcaſſé und Poin-

caré zuſammen; denn er hat die Geiſter geknetet und die Stimmung erzeugt, ohne die die Politik der Rache nicht möglich geweſen wäre.

Neben Maurice Barrès hat Paul Bourget ſchon früh traditionaliſtiſche Ideen vertreten. So beklagt er ſich in der Vorrede zu ſeinem berühmten Roman „Der Schüler" (1889) im Namen ſeiner Generation, „daß die Männer, die am Ruder ſind, ſo wenig für ſie getan haben". „Sie hat es erlebt, wie Eintagsherrſcher im Namen der Freiheit ihre teuerſten Glaubensgüter in Verruf gebracht, wie Zufallspolitiker ſich des allgemeinen Wahlrechtes wie eines Herrſchinſtrumentes bedient und ihre lügneriſche Mittelmäßigkeit an den höchſten Stellen eingeniſtet haben. Sie hat dieſes allgemeine Wahlrecht über ſich ergehen laſſen müſſen, das die ungeheuerlichſte und ungerechteſte Tyrannei iſt; denn die Gewalt der Zahl iſt die brutalſte der Gewalten, da ſie nicht einmal Kühnheit und Talent für ſich hat." Als Taine dieſen Roman, der in einer Zeit, die dem art-pour-art-Standpunkt uneingeſchränkt huldigte, ſo mutig die moraliſche Verantwortlichkeit des Künſtlers und Schriftſtellers predigte, geleſen hatte, ſchrieb er an den Verfaſſer einen denkwürdigen Brief, deſſen Schluß lautet: „Verzeihen Sie meinen Widerſpruch; er kommt daher, daß Ihr Buch mein Innerſtes berührt hat. — Ich folgere nur eins, daß der Geſchmack ein anderer geworden iſt, daß meine Generation ihre Rolle ausgeſpielt hat . . ."[14]) Während Barrès von ſich ſagt, daß „mehr als Paris das unberührte Siena, Venedig uns zu Nationaliſten machen", zieht es Bourget nach der neuen Welt. Seine Methode iſt ja die Taineſche. Mit ſeinem Lehrer trennte er ſich von der klaſſiſchen Pſychologie und ihrer Methode des einſamen Nachdenkens, um dafür

die „der univerſellen Erhebung und der vervielfältigten Erfahrung" zu ſetzen. Bezeichnenderweiſe ſchrieb er, was ihn nach Amerika ziehe, ſei nicht Amerika ſelber, ſondern Europa und Frankreich; es ſeien die beunruhigenden Probleme, die die Zukunft Europas und Frankreichs in ihrem Schoße berge. Noch iſt er Demokrat; denn er ſpricht in der Widmung („Outre mer" 2 Bde., 1894) von der Demokratie und der Wiſſenſchaft als von den „großen Schöpferinnen unſerer zukünftigen Geſchicke". Und ſpäter geſteht er ſelbſt, daß gerade die amerikaniſchen Reiſeerinnerungen wenigſtens zu Beginn noch die Spuren deſſen enthielten, was er jetzt als Vorurteil betrachte.[17])

Aber je tiefer er eindringt in die amerikaniſche Demokratie, deſto mehr erkennt er die Schwächen dieſes geſchichtsloſen Syſtems, das in ſeiner Geſellſchafts- und Wirtſchaftsſtruktur ſo ganz feudalen Charakter annimmt. Für Frankreich zieht er daraus die Folgerungen, die ſpäter Charles Maurras ſeiner Broſchüre „Trois ideés politiques" mit einer Widmung an Bourget vorſetzt: „Wir müſſen aufſuchen, was uns noch von dem alten Frankreich geblieben iſt, und uns mit allen Fibern daran klammern: unter dem künſtlichen zerſtückelten Departement die Provinz mit ihrer natürlichen, durch die Jahrhunderte feſtgelegten Einheit, unter der zentraliſierten Verwaltung die ſtädtiſche Autonomie, unter unſerer offiziellen toten Univerſität die lokalen fruchtbaren Univerſitäten wiederfinden, die auf dem Grund und Boden der Väter beharrende Familie (la famille terrienne)[18]) durch die Teſtierfreiheit wieder herſtellen, die Arbeit ſchützen durch die Wiederherſtellung der Zünfte . . . Die Revolution hat deshalb die Quellen der franzöſiſchen Lebenskraft ſo ſehr zum Verſiegen gebracht, weil ſie ein Regime aufgerichtet hat, in dem der

Staat in ſich alle Kräfte des Landes zentraliſiert, und weil er jeglichen Zuſammenhang zwiſchen unſerer Vergangenheit und unſerer Gegenwart zerſchnitten hat.“ Seitdem hat ſich Bourget immer konſequenter zum Traditionalismus bekehrt, und als der Nationalismus anfing, die Werbetrommel zu rühren, da lieh er ihm auch bald ſeine elegante Feder zur Verbreitung und Verteidigung ſeiner Ideen. Er unterſcheidet ſich dadurch von Barrès und Maurras, daß er die traditionaliſtiſch-monarchiſtiſche Theſe deshalb ſich zu eigen macht, weil „ſie allein in Übereinſtimmung mit den jüngſten Lehren der Wiſſenſchaft iſt“.[18]) Er iſt der Wiederentdecker Bonalds, in dem er die Taineſche Gleichſetzung von Natur- und Geſellſchaftswiſſenſchaft wiedergefunden hat.

Am 3. März 1894 hielt Spuller ſeine berühmte Kammerrede, durch die er dem „neuen Geiſte“ auch in der Politik Heimatrecht verſchaffen wollte, indem er, der Anſchlußpolitik Leos XIII. entgegenkommend, auch regierungsſeitig die Notwendigkeit einer neuen Geſinnung verkündete. Ein hoher, weitherziger Geiſt der Toleranz, der geiſtigen und ſittlichen Erneuerung, der ſich ganz und gar unterſcheide von dem, der bis heute gewaltet, müſſe fortan zur Herrſchaft gelangen.[20])

Am 22. Dezember desſelben Jahres verurteilte das Kriegsgericht den Artilleriehauptmann Dreyfus zu lebenslänglicher Verbannung und zum Verluſt ſeiner militäriſchen Würden und legte damit den Grund zu einem Sturm politiſcher Leidenſchaften, der die erſten Frühlingsboten des „neuen Geiſtes“ jäh vernichtete. In dieſen bewegten Zeitläuften entſtand der Nationalismus als Bewegung.

Der Nationalismus iſt in erſter Linie politiſcher Art. Er kann von Republikanern (Barrès), Imperialiſten

(Déroulède) und Royaliſten (Maurras) vertreten werden. Bei anderen Franzoſen erhält er gelegentlich eine mehr wirtſchaftliche oder literariſch-äſthetiſche Färbung. Meiſt werden die politiſchen, wirtſchaftlichen und äſthetiſchen Geſichtspunkte vermengt, namentlich von den Praktikern, und ſelten ſtrebt man nach philoſophiſcher Zuſammenfaſſung. Allgemein kann man den franzöſiſchen Nationalismus beſtimmen als die Denkweiſe, die alle Probleme, insbeſondere aber die politiſchen, auf den gemeinſamen Nenner des (franzöſiſchen) Nationalintereſſes zurückführt.[21])

Da ſich ſeit etwa 15 Jahren in wachſendem Maße nationaliſtiſche Beſtrebungen geltend machten, muß von vorneherein angenommen werden, daß zu einem gewiſſen Zeitpunkte wenigſtens in den Augen dieſer Nationaliſten eine Gefährdung des Nationalintereſſes eingetreten iſt, gegen die es Front zu machen galt. Betrachten wir nun die Entſtehungsgeſchichte der nationaliſtiſchen Bewegung in Frankreich, dann ſehen wir, daß ihr denkwürdiger Einſatzpunkt die berüchtigten Dreyfushändel waren. Der tiefe Einblick, den ſie in die geheimen Machenſchaften und letzten Ziele gewiſſer Pariſer Kreiſe gewährten, öffnete vielen, die bis dahin dem öffentlichen Leben fernſtanden, die Augen. Wie ein Blitz aus heiterem Himmel traf ſie die Erkenntnis: Das Vaterland iſt in Gefahr. „Léon de Montesquiou beſchäftigte ſich mit Muſik und Jurisprudenz; er widmete ſich leidenſchaftlich dieſen Studien, als die Dreyfushändel ſein Lebensprogramm umwarfen. . . . Die franzöſiſche Kriſe offenbarte ihm eine moraliſche und politiſche Unordnung, deren Vorhandenſein er bis dahin vor lauter

Arbeit nicht geahnt hatte.“[23]) Sie bedeutete eine fürchterliche Anklage gegen die demokratiſche Republik, die ſich unfähig zeigte, „die Staatsgeheimniſſe, die richterlichen Erkenntniſſe und die Zweige der oberſten Heeresleitung“ wirkſam zu verteidigen.[24]) „Dreyfus“ iſt ein Symbol geworden. Die beſten und aufrichtigſten ſeiner Freunde kämpften für die Gerechtigkeit, die ſie durch die Behandlung des Falles ſeitens des Kriegsgerichtes verletzt glaubten, obwohl kein Nichteingeweihter Einblick in die ſich immer verwickelter geſtaltenden Prozeßakte tun konnte und niemand entſcheidende Beweiſe für die Unſchuld des wegen Verrats 1894 zum erſten und 1897 zum zweiten Male verurteilten jüdiſchen Hauptmanns beibringen konnte.[24]) Mehr und mehr aber offenbarte ſich als das letzte Ziel der politiſchen Drahtzieher, die hinter dieſer Bewegung ſtanden und ſie für ihre Zwecke ausnutzten, der Sturz der herrſchenden republikaniſchen Ariſtokratie halb konſervativer, halb opportuniſtiſcher Färbung. Um ans Ruder zu gelangen und dadurch ihren „radikalen“ Anſchauungen zum Siege zu verhelfen, wandten ſie ſich an das niedere Volk, das durch den Sozialismus und Anarchismus zu ungemeſſenen Hoffnungen und Wünſchen aufgepeitſcht worden war. Was Boulanger trotz aller Popularitätshaſcherei nicht erreicht hatte, das winkte den radikalen Dreyfusfreunden, nachdem die Verhältniſſe namentlich durch die Bloßſtellung weiter Regierungskreiſe (Panamaſkandal!) für ihre rückſichtsloſe Parteiherrſchaft reif geworden waren.

Die Regierung der Gemäßigten taſtete ſich unſicher durch den Wirrwar. Das Heer, das feſteſte Bollwerk der alten Anſchauungen, wurde immer mehr in den Mittelpunkt der politiſchen Kämpfe gerückt. Man wollte die

Militärgerichtsbarkeit abſchaffen, das militäriſche Standesbewußtſein zerſtören und durch Hineintragung der Politik in das Heer dieſes für die eigenen politiſchen Zwecke gefügig machen.

Schandfluten ergoſſen ſich über Heer und Offiziere.[25]) Ein beſtändiger Argwohn ſchwebte über ihnen. Man ſprach ſchon von einem „militäriſchen Panama". Das Vertrauen zum Heere war ins Wanken geraten. Wie 1870/71, ſo ertönte auch damals das Wort „Verrat" in ganz Frankreich. So empfand das Bürgertum die Handlungsweiſe derer, die aus Schwäche, Unzulänglichkeit oder Unvernunft die Erwartungen, die man von ihnen hegte, nicht erfüllten.[26]) Inſtinktiv wandten ſich Soldaten und Nichtſoldaten, Harmloſe und Skeptiker, das ganze um ſeine Renten bangende Bürgertum gegen dieſen Feldzug. Dem abſtrakten Begriff „*Gerechtigkeit*" ſetzte man die konkrete Wirklichkeit „*Vaterland*" entgegen. Man wußte in dieſen Kreiſen, in denen man noch konſervativ denken konnte, daß „mit dem Augenblick, wo das Heer ſich in die Politik miſcht, der Staat aufgelöſt wird".[27]) „Der Sieg der Kreiſe, die ſich zu dem Symbol Dreyfus bekennen, würde ſicherlich Leute ans Staatsruder bringen, die *die Umgeſtaltung Frankreichs nach ihrem eigenen Bilde* betreiben. Ich aber will Frankreich erhalten," ſchrieb Barrès damals. Die Formel Déroulèdes, des alten bonapartiſtiſchen Armeefreundes, lautete: „Es beſteht keinerlei Wahrſcheinlichkeit, daß Dreyfus unſchuldig, aber es iſt durchaus ſicher, daß Frankreich unſchuldig iſt." So trat in kritiſcher Stunde wieder das in Erſcheinung, was Renan als Vorausſetzung des konſervativen Aufmarſches bezeichnet hatte: Die Aufbietung der

ſchlummernden Teile des Volksgewiſſens, der Armee und des Volkes, zur Niederhaltung der aufgeweckten Teile.

In den Kämpfen um Weſen und Bedeutung des Heeres klärten ſich die Anſchauungen, verſchoben ſich Inhalt und Form der alten Gegenſätze. Die erwachenden Nationaliſten ſehen, daß ihre Gegner, die Dreyfusfreunde, Theoretiker ſind, deren Gedankengänge und Ideale im leeren Raum entſtanden, deren Handlungen ohne Rückſicht auf Zeit und Ort auf allgemeingültige Ziele hin gerichtet ſind.[28]) Demgegenüber erſcheinen die nationaliſtiſchen Dreyfusgegner als Praktiker, deren Erneuerungsarbeit damit beginnt, daß ſie die Bedingungen feſtſtellen, die allein Frankreich aus der Zerrüttung wieder aufhelfen und ſeine Zukunft ſichern. „Man laſſe die großen Worte ‚immer' und ‚allgemeingültig' und bemühe ſich, als Franzoſe dem Intereſſe des gegenwärtigen Frankreich entſprechend zu handeln."[29])

Den Urſachen dieſer gefährlichen Träumereien nachſpürend, fragen ſie, wie es denn komme, daß Franzoſen derart dem franzöſiſchen Intereſſe zuwiderhandeln können. Und da ſtellen ſie zunächſt wieder rein erfahrungsmäßig feſt, daß dieſe Theoretiker, die ohne Rückſicht auf das Wohl des Landes den Sturm entfeſſelt haben, „von einem ungeſunden Kantianismus berauſcht" ſind.[30]) Sie ſtellen ferner feſt, daß ein großer Teil dieſer Dreyfusfreunde Nichtfranzoſen ſind, oder daß ſie wenigſtens das franzöſiſche Nationalgefühl infolge Geltendmachung beſonderer Ziele haben verkümmern laſſen. Damit trat die Raſſenfrage energiſcher in den Vordergrund.[31]) Die Dreyfushändel fachten den antiſemitiſchen Raſſenhaß zu heller Glut an. Man erkannte beſtürzt, wie weit das Geld der Rothſchild, die Feder der Reinach[32]) reichten.

Man warf ihnen vor, daß ihre perſönlichen Ziele ihnen wichtiger ſeien als das Wohl des Landes. In gleicher Weiſe wurden wegen unpatriotiſcher Geſinnung angegriffen die Proteſtanten, die Fremdlinge und die Freimaurer. Dieſe Gruppen haben, ſo wird weiter feſtgeſtellt, das Kapital zum größten Teil in Beſitz, wie die Adeligen der alten Monarchie Eigentümer des Bodens waren. Und die Republik hat ſich, getreu dem republikaniſchen Geſetze, das die Regierung einer kleinen Gruppe verlangt, inmitten der nationalen Zerſetzung auf dieſe einzig geſchloſſenen, feſtgeeinten, bis zu einem gewiſſen Grade erblichen Oligarchien geſtützt. Das Intereſſe dieſer republikaniſchen Geldariſtokratie war zwar nicht ſo allgemein, gleichartig, einfach und ſinnenfällig, aber es war immerhin ein Intereſſe, und ſo hatte Henri Briſſon, der radikale Miniſterpräſident, nicht ganz Unrecht, als er im September 1898 in einem Miniſterrat im Verlaufe einer Ausſprache erklärte, daß „die Juden, die Proteſtanten und die Freimaurer das Knochengerüſt der republikaniſchen Regierung ſeien".

Das Verhalten der Franzoſen in den Dreyfushändeln war für die Nationaliſtenkreiſe eine Art Kriterium, um Eingeſeſſene und Fremde zu unterſcheiden. Barrès beſchäftigte ſich mit Zola,[33]) der damals mit hochtönenden Worten zugunſten des verurteilten Hauptmannes eingegriffen hatte, und erklärte ſeine Haltung aus ſeinem Miſchlingscharakter. „Weil ſein Vater und die Reihe ſeiner Ahnen Venetianer ſind, denkt Zola ganz natürlich als entwurzelter Venetianer." Er ſprach ihm nicht die Aufrichtigkeit ab, ſtellte aber feſt, daß zwiſchen ſeinem eigenen Empfinden und dem Zolas ein Abgrund beſteht. Schon Taine habe ihn ja mit dem venetianiſchen Maler Baſſano

verglichen, deſſen glänzende Eigenſchaften durch Gemeinheiten arg beeinträchtigt würden. Die poſitiviſtiſchen Ideen Lombroſos hätten ihn beeinflußt. Er habe etwas Hochtrabendes, Herausforderndes, Maßloſes an ſich gehabt, das dem franzöſiſchen Geſchmack widerſtrebe. Er habe den „Zuſammenbruch“ geſchrieben, ohne dem franzöſiſchen Standpunkt Rechnung zu tragen. Sein Eingreifen ſei weniger im Intereſſe der Sache als deshalb geſchehen, um ſeinem erbleichenden Stern neuen Glanz zu geben und dadurch ſein Licht über alle Franzoſen auszugießen. Dieſes Umſchaffenwollen nach dem eigenen Bilde wecke geheime Abneigung in jedem Franzoſen. Ähnlich ſei es mit den Juden. Das Vaterland liege bei ihnen dort, wo ſie ihr größtes Intereſſe fänden. So kämen ihre Intellektuellen zu der berühmten Begriffsbeſtimmung: „Das Vaterland iſt eine Idee.“ Aber welche Idee? Die, welche ihnen am nützlichſten ſei, z. B. daß alle Menſchen Brüder ſeien, daß die Nationalität ein zu vernichtendes Vorurteil ſei, daß die militäriſche Ehre nach Blut rieche, daß man die Waffen niederlegen müſſe und keine andere Macht als das Geld übrig laſſen dürfe. Der Jude ſei Monotheiſt und Schüler der Propheten. Seitdem er aber infolge des nationalen Unglücks eine regelmäßige Herrſchaft und oft jedes Prieſtertum entbehren müſſe, ſei er wie Bernard Lazare und James Darmſteter im modernen Frankreich ein Werkzeug des Umſturzes geworden. Der Proteſtant ſtamme durchaus vom Juden ab: Monotheismus, Prophetentum, Anarchismus wenigſtens hinſichtlich des Denkens.[34]) Gewiß ſei es eine wertvolle Tat, auch dem von ihnen gegebenen Geſetze zu gehorchen. Aber um wieviel ſchwieriger iſt das. „Je mehr Ehrgefühl ich in mir habe,

deſto mehr empört es mich, wenn das Geſetz nicht das meiner Raſſe iſt.“[35])

Die Folgen dieſer Herrſchaft fremder Elemente waren für die Nationaliſten offenſichtlich. Loubet, Fallières wurden Präſidenten; Déroulède, Buffet, de Lur-Saluces verbannte man; die Sozialiſten wurden regierungsfähig. „Unſere Regierung hat ihre Ehre darein geſetzt, den Grenzdienſt zu vernachläſſigen, um die Nation um ſo beſſer zerklüften zu können. Seit 1900 war es die Aufgabe der radikal-ſozialiſtiſchen Regierung, allerhand alte Wunden wieder zu öffnen; ſie entfernte die religiöſen Kongregationen, machte Jagd auf den religiöſen Unterricht.“ Ihr damaliger Präſident (Loubet) machte die Reiſe nach Rom eigens zu dem Zweck, um ihren Bruch mit dem Papſttum, d. h. mit dem Ganzen des franzöſiſchen Katholizismus, kundzutun. Gerade in dem Augenblick, wo dieſer Plan durch das Trennungsgeſetz vom Dezember 1905 ausgeführt wurde, konnte man ſich Rechenſchaft darüber ablegen, was die Regierung der inneren Zwietracht uns auf dem Gebiete der europäiſchen Politik einbrachte: Der eigentliche Staatsminiſter, der, welchem die auswärtigen Angelegenheiten der Republik anvertraut waren (Delcaſſé), war ſoeben gefallen auf eine Drohung Kaiſer Wilhelms II. hin.[36]) Dieſe „nie dageweſene Demütigung zeigte klar, daß unſere Diplomatie viele Jahre lang planlos und ohne Rückſicht auf unſere Militärmacht unterhandelt und verhandelt hatte; während derſelben Zeit hatte ſich das Kriegsminiſterium planmäßig bemüht, unſer Heerweſen zu zerrütten. Die beiden Verwaltungen (Kriegsminiſterium und Auswärtiges, in denen Dreyfus bzw. Déroulède herrſchten!) hatten ſich zuerſt nicht gekannt, dann angefangen, in entgegen-

geſetztem Sinne zu arbeiten. Unter eifrigſter Mitarbeit der beiden Kammern hatte der Kriegsminiſter jede militäriſche Ausgabe eingeſchränkt, zwiſchen den Offizieren Mißtrauen geſät und nach Herzensluſt ihr Anſehen untergraben."[17]) Selbſt ein ſo gemäßigter Nationaliſt wie Théradame ſchreibt im Anſchluß an die Beſprechung des Zwiſchenfalls von Agadir, der dem franzöſiſchen Nationalgefühl ſo außerordentlich wehe tat und der vielleicht am meiſten zur Ausbreitung des nationaliſtiſchen Empfindens beitrug: Mit der hohen Politik, d. h. mit der Kunſt, die allgemeinen Intereſſen einer Nation zu wahren, beſchäftigen ſich unſere Parlamentarier nur in Zeiten ſchwerer Kriſen, angeſichts der Drohungen des Auslandes, unter dem Druck der öffentlichen Meinung, aber *ihr Eingreifen iſt dann unwirkſam, denn es kommt zu ſpät*. Im übrigen iſt ihre Politik *perſönlicher* Art und läuft auf *Intereſſenwirtſchaft* hinaus, wird auch ſehr oft durch *weltanſchauliche*, insbeſondere *antiklerikale* Rückſichten beſtimmt (orientaliſche Fragen, Untergründe der Bündnispolitik mit England). Wenn man nun den Dingen auf den Grund geht, wenn man ſich nicht mit dem äußeren Schein begnügt — d. h. mit ſehr leicht feſtſtellbaren diplomatiſchen Fehlern —, wenn man zurückgeht auf das erſte deutſche Eingreifen in Marokko 1905, eine direkte Folge der durch André und Pellatan herbeigeführten Schwächung unſeres Heeres und unſerer Flotte und unſerer Uneinigkeit im Innern, ſo gelangt man zu der Überzeugung, daß der Marokkovertrag vom 4. November 1911 mit ſeinen Landabtretungen und vielfachen Verpflichtungen vor allem die Sühne iſt für unſere innerpolitiſchen Fehler und für die Kriſe, die wir ſeit 12 Jahren durchmachen."[18]) Nach

René Pinon war der Hauptfehler, daß man unſicher zwiſchen kontinentaler Preſtige- und kolonialer Ausdehnungspolitik hin und her ſchwankte. „Wenn wir entſchloſſen waren, uns in die marokkaniſche Sache einzulaſſen, ſo mußten wir uns nicht nur England, ſondern auch Deutſchland gegenüber ſichern. Wenn wir aber in Europa zuſammen mit England eine Politik des Widerſtandes gegen die deutſche Vorherrſchaft treiben wollten, dann durften wir uns nicht in die marokkaniſche Angelegenheit einlaſſen.“[59])

Im Gegenſatz zu Chéradame und Pinon, die ähnlich wie Barrès von einer inneren Erneuerung der Republik Beſſerung erwarteten, zogen Maurras und ſeine Freunde daraus den Schluß: Rückkehr zur Monarchie. Ein feſter Plan in Sachen der äußeren Politik erfordere einen dauernden Willen, der den Sonderwünſchen der ſich ablöſenden Miniſter die Durchführung der im nationalen Intereſſe gebotenen Handlungen aufzwinge, die feſt auf das zu erreichende Ziel gerichtete Zuſammenarbeit der diplomatiſchen, militäriſchen, maritimen und finanziellen Kräfte, Widerſtand gegen die unvernünftigen Antriebe der öffentlichen Meinung, gegen die Wühlarbeit der parlamentariſchen Ränkeſchmiede, alles Vorausſetzungen, die unſere republikaniſchen Einrichtungen nicht erfüllen können, da ſie ihrem Weſen nach der Anarchie dienſtbar ſind.

Dieſe Feſtſtellungen führten nun nicht nur zu innerpolitiſchen Beſſerungsvorſchlägen, die je nach den Denkvorausſetzungen anders ausfielen, ſie führten vor allem zur Außenpolitik. Wir leiden darunter, „daß wir beſiegt worden ſind und daß wir in vierzig Jahren unſere Niederlage noch nicht wieder ausgewetzt haben ... Dieſer

Mangel entfernt die Völker mindeſtens ebenſoſehr von uns wie die Könige: in der Politik werden die Bande nicht durch die Dienſte der Vergangenheit, ſondern durch die noch zu erwartenden geknüpft, und zwar erwartet man ſie vom Stärkſten. Nur eine Regierung, die imſtande wäre, uns wieder an erſte Stelle zu ſetzen, würde uns unſere herkömmliche Kundſchaft von kleinen und mittleren Staaten zurückgeben. Man darf nicht damit rechnen, daß Ehre und Vorteil dieſer Kundſchaft mit unſerer Beſcheidung auf den zweiten Platz verträglich iſt.“[40])

Dieſe nationaliſtiſchen Gedanken und Stimmungsmomente drängten ſchon von Anfang an zur Zuſammenfaſſung und Durchſetzung. Gegen Ende des Jahres 1898 gründeten Syveton, Dauſſet und Vaugeois zunächſt die „Ligue de la Patrie française“.[41]) Doch wollte man hier die Verfaſſungsfrage ausſchalten und beſchränkte ſich im folgenden Jahre ſogar auf die Wahlarbeit. Daher ſchuf Henri Vaugeois im Juli 1899 die „Action française“, weil er einſah, daß man dem Übel nicht mit Halbheiten, ſondern nur durch entſchloſſene, auf das Ganze gehende Tat beikommen könne. Ihm zur Seite trat ſofort Charles Maurras, der bis heute der unbeſtrittene Führer des Nationalismus iſt. Seit ſeiner Gymnaſialzeit ungläubig, ſuchte der junge Literat in Griechenland und Rom eine Disziplin und Doktrin, die ſeiner Kunſt Form und Inhalt, dem individuellen und kollektiven Leben Stil und Geſchloſſenheit zu geben vermöchten. Er wurde bald zum begeiſterten Lobredner klaſſiſcher Kultur, lateiniſchen Geiſtes. Die heitere Klarheit, die wunderbaren Linien ſeiner provenzaliſchen Heimat mußten ihm den Klaſſizismus, in dem Vernunft und Logik regulierende Kraft, Ordnung und Harmonie höchſtes

Ziel ſind, als die angemeſſenſte Form ſeines Denkens und Handelns erſcheinen laſſen. Sein Krieg galt der Romantik. Jeder Romantik, beſonders der politiſchen, dem Demokratismus. Auguſte Comte nach der philoſophiſchen, der Marquis de la Tour du Pin la Charce nach der politiſchen, Barrès nach der äſthetiſch-literariſchen Seite waren die, denen er am meiſten verdankte. Als erſter in der kleinen Gruppe bekannte er ſich zur Monarchie. In zahlreichen politiſchen und philoſophiſchen Schriften entwickelte er eine feſtgefügte Lehre: den integralen Nationalismus. Seine wichtigſte Schrift, die uns in die Gedankengänge der Gruppe einführt, iſt bis heute L'Enquête sur la Monarchie, die in einem wachſenden Kreis von Intellektuellen den monarchiſtiſchen Gedanken, der zu einer Art Stilleben verurteilt zu ſein ſchien, wieder flott machte. Er beſchränkte ſich nicht auf akademiſche Darſtellung, ſondern ſtieg oft und gern in die Arena der Tageskämpfe herab und wurde bald einer der gefürchtetſten Kritiker, der mit ſchärfſter Ironie und beleidigender Heftigkeit den Gegner anfaßte. Das zeigte ſich beſonders ſeit 1907, wo „L'Action Française" in ein Tageblatt umgewandelt wurde.

Die Prinzipien des Handelns und der Propaganda waren: Zuerſt Politik, zuerſt Reaktion! Reaktion bis zur Geſundheit! Jeder Anhänger mußte ſich verpflichten, die Republik „mit allen Mitteln" zu bekämpfen. Da die Einrichtungen und Geſetze die Sitten machen, gelte es zunächſt die Demokratie, den Parlamentarismus, die Zentraliſation zu zertrümmern und durch Monarchie, Ständeordnung, provinzielle Selbſtverwaltung zu erſetzen. Religion, Geſellſchaft, Nation, ſo ſtuft er ab.

Die Propaganda zerfiel in eine theoretiſche und

in eine praktiſche. Der theoretiſchen dienten neben der Tageszeitung die gutgeleitete „Revue critique des idées et des livres“,[42]) ein leiſtungsfähiger Verlag, der ſchon einige hundert nationaliſtiſche Bücher und Broſchüren auf den literariſchen Markt geworfen hat („La Nouvelle Librairie Nationale“ 85, rue de Rennes, Paris); eine „Hochſchule konſervativen Denkens“ („Institut d'Action française“, 33, rue Saint-André des Arts, Paris) mit folgenden Lehrſtühlen: Chaire Corneille, Chaire du Syllabus, Chaire Rivarol, Chaire Auguſte Comte, Chaire Maurice Barrès, Chaire Joſeph de Maiſtre, Chaire Général Mercier. Damit iſt ein „Cercle P. J. Proudhon“ für Nationalökonomie verbunden.[43]) Neben Charles Maurras haben für die theoretiſche Begründung viel getan der Romanſchriftſteller Pierre Laſerre, der Kunſtkritiker Louis Dimier, der Hiſtoriker Georges de Pascal, der Theologe Dom Beſſe, die Journaliſten Léon Daudet (Sohn von Alphonſe D.), Jaques Bainville, Léon de Montesquiou. Gelegentliche Mitarbeiter ſind Paul Bourget, Jules Lemaître, Maurice Barrès, Charles Le Goffic, René Boylesve u. a. Auch ein Witzblatt („Leurs Figures“) fehlte nicht.

Daneben geht eine ebenſo unermüdliche, kühne, aufopferungsvolle, rückſichtsloſe Propaganda der Tat. Seit dem Tage, wo Gabriel Syveton den Freimaurer André ohrfeigte, haben es die „Camelots du Roy“ („des Königs Zeitungsbuben“) darauf abgeſehen, die Republik in ihren Organen und Taten lächerlich und verächtlich zu machen. „A bas la Republique!“ „Vive le Roi!“ Unter Führung der Haudegen Maurice Pujo und Maxime Real del Sarte iſt es ihnen manchmal gelungen, die Straßen zu erobern, mißliebige Erſcheinungen unmöglich zu machen und der Republik Ungelegenheiten

zu bereiten. Doch die dialektiſch kalte und praktiſch rohe Propaganda allein hätte im Lande keinen Stimmungs- und Geſinnungswechſel hervorgebracht. Es mußten Begeiſterung, Befeuerung, Zuverſichtlichkeit hinzukommen. Das war die Aufgabe des noch halbromantiſch geſinnten Traditionaliſten Barrès. Er bereitete in den Seelen durch ſeine die Tiefen des Gemütes erfaſſenden Veröffentlichungen den Boden, auf dem die Action française erſt ein geiſtig verankertes Gebäude nationaliſtiſcher Weltanſchauung errichten konnte. Doch darf nicht vergeſſen werden, daß mindeſtens in dem gleichen Maße die Ereigniſſe dieſer Erweckung günſtig waren. Die ganze Entwicklung der äußeren Politik etwa von 1901 bis zu dem Marokkovertrag von 1911 war dazu angetan, die ſchlummernden nationalen Inſtinkte wachzurufen. Tanger und Agadir ſind Heilmittel geworden, an denen Frankreich vom Antipatriotismus und Antimilitarismus genas. Die Abtretung eines Teils des Kongos hat die öffentliche Meinung verletzt, die Rede des engliſchen Miniſters Lloyd George, die eine Einſchüchterung Deutſchlands ſein ſollte, ließ das Herz der Franzoſen höher ſchlagen. Man ahnte die kommenden Dinge. Der Rachedurſt wuchs, Erfüllung winkte. Der kriegeriſche Geiſt regte mächtig ſeine Schwingen. Man vertraute viel auf die Überlegenheit des franzöſiſchen Luftſchiffweſens. Die Hurraſtimmung und der alte ungebändigte Nationalſtolz erfaßten auch ruhig denkende Leute, ſo daß Albert de Mun bald ſchreiben konnte: „Das Frankreich von heute iſt nicht mehr das von 1905. Die Prüfung von Agadir hat ihm ſeine neue Seele geoffenbart. Die Beleidigung wird diesmal ſein verjüngtes Herz empören.“[44])

Alfred Capus und mit ihm die Neumonarchiſten bezeichnen das Jahr 1912 als das „reaktionäre“. Der

Geſinnungsumſchwung in den Reihen der Intellektuellen, der denkenden Mittelſchichten und der Gewerkſchaften („Confédération générale du Travail") war in der Tat offenſichtlich geworden, die Verwirrung in der Regierungspartei als Folge der wachſenden antigouvernementalen Stimmungen und ſonſtiger Schwierigkeiten nicht mehr zu überſehen. Zahlreiche Publikationen legten von dem neuen Geiſte Zeugnis ab. Beſonders die ſtudierende Jugend ging mit wehenden Fahnen ins Lager des Nationalismus über, deſſen Ideale und Stimmungen allmählich auch republikaniſche Kreiſe anſteckten,[4]) und ſo den Krieg in bedrohliche Nähe rückten. Die Wahl Poincarés war für alle Eingeweihten entſcheidend. In den Jahren 1913 und 1914 ſetzte dann der irrſinnige Verhetzungsfeldzug Léon Daudets ein, der in zahlloſen Artikeln der „Action française" nachweiſen wollte, daß die Deutſchen, die in Frankreich lebten, eine vom deutſchen Generalſtab planmäßig durchgeführte Enteignung der Franzoſen, ein Spionageſyſtem größten Stiles, eine Bedrohung der ſtrategiſch wichtigſten Punkte betrieben. Das nannte er den „Vorkrieg". Faſt alle Zeitungen ließen ſich nach und nach in den Bannkreis dieſer „Spionitis" ziehen Ungeheuerliche Übertreibungen, grundloſe Verdächtigungen und Verallgemeinerungen, brutaler Terrorismus in der Geltendmachung der Anſichten kennzeichnen dieſen Feldzug, von deſſen Folgen die Deutſchen in Frankreich ſchon vor dem Kriege ein Lied ſingen konnten. Die weittragende Bedeutung dieſes Daudetſchen Kampfes für die Ausbreitung und Verſchärfung des Deutſchenhaſſes und der Revancheſucht, die immer mehr journaliſtiſche Kreiſe erfaßten, wird jetzt erſt allmählich in das nötige Licht gerückt. Der Krieg bedeutete den Nationaliſten die endgültige Erprobung der neuerwachten franzöſiſchen

UNIV. OF CALIFORNIA

Energien, die Wiedergewinnung Elſaß-Lothringens und der alten Ruhm- und Machtſtellung. Er war von ihrer Seite her realpolitiſch erſtrebt und vorbereitet.

Die Action française war eine der angefeindetſten Erſcheinungen des modernen Frankreichs, nicht wegen ihrer nationaliſtiſchen, ſondern wegen ihrer antirepublikaniſchen und antimoderniſtiſchen Ideen. Die Gefahr, die der Republik von hierher drohte, war groß genug, namentlich ſeit es ihr gelungen war, weite Kreiſe des feudalen Adels und des ſtarrkonſervativen Kirchentums in ſeinen Bannkreis zu ziehen. Ihr prinzipiellſter und ſchärfſter Gegner war nun der fortſchrittliche Katholizismus, der wiſſenſchaftliche und der ſozialpolitiſche.[46]) Hier ſah man, wie unecht namentlich die Verbindung zwiſchen dem atheiſtiſchen Empirismus eines Maurras und dem chriſtlichen Ethos war, das die der Action française naheſtehenden Katholiken auch auf dem neuen Kampffeld vertreten zu können glaubten. Unter dem Deckname Teſtis rückte Maurice Blondel in einer aufſehenerregenden Artikelſerie der Action française philoſophiſch zu Leibe.[47]) Er deckte erkenntnistheoretiſche, religiöſe, ſozialpolitiſche und ſtaatspolitiſche Irrtümer auf, die er auf eine gemeinſame Fehlerquelle zurückführt, auf den Monophorismus. Monophorismus iſt die dem Immanentismus entgegentretende einſeitige Anſchauung, derzufolge alles Leben, aller Fortſchritt allein *(μόνος)* von außen herangebracht *(φέρω)* werde (afférence par voie externe). Der Monophoriſt ſieht nur „das äußere Geſchenk, die von oben her formulierte Offenbarung, die Autorität, die ſich an reine Rezeptivität, an paſſiven Gehorſam wendet". Er verkennt „die zweifach religiöſe Eigentätigkeit der Seelen unter dem Einfluß der Gnade und der Freiheit."[48]) Er fürchtet die Eigentätigkeit des Geiſtes, als ſei ſie eine

unverſiegbare Quelle von Gefahren für die Ordnung und Diſziplin. Teſtis verurteilte den Anſchluß ähnlich orientierter Katholiken, die glauben, „auf dem Boden der Tatſachen, der Reſultate“ mit den Männern der Action française zuſammenarbeiten zu können, die glauben, daß es genüge, den Atheismus und Amoralismus („par tous les moyens“) theoretiſch abzulehnen, um in der Praxis ohne Gefahr der Anſteckung Charakter und Glauben ſicherzuſtellen. Während Teſtis ſeine tiefſchürfenden Unterſuchungen abſichtlich nicht in Buchform erſcheinen ließ, wandte ſich L. Labertthonnière, da der Skandal immer weitere Kreiſe zog, mit ſeinem Buche „Positivisme et Catholicisme“, à propos de „l'Action française“[49]) an die breitere Öffentlichkeit. Er geht aus von einer Artikelſerie des Jeſuiten Pedro Descoqs: „A travers l'oeuvre de M. Maurras: Essai critique“,[50]) die eine wohlwollende Deutung der Lehre und Haltung Maurras' enthielt und zu dem Schluſſe kam, daß das Bündnis der Katholiken mit dieſem neuen Poſitivismus berechtigt und praktiſch fruchtbar ſei. Da es gegenwärtig noch unzählige Descoqs gebe, „die der Religion zu irdiſchen und zeitlichen Triumphen verhelfen wollen, indem ſie ſie in die Parteipolitik hineinziehen“, die aber ſchließlich nur den Erfolg haben, „durch eine tiefe Entſtellung ihren wahren Sinn zu verhüllen,[51]) hielt er es für ſeine Pflicht, das Meſſer an das Geſchwür anzuſetzen. An dieſer Abwehrbewegung haben ſich noch mit mehr oder minder bedeutenden Veröffentlichungen beteiligt die Geiſtlichen Lugan, Pierre, Thellier de Poncheville, Sertillanges, de Leſtang, Prérel, der Hiſtoriker Imbart de la Tour und der Journaliſt Hoog aus dem ehemaligen Sillonkreiſe.

IV. Grundzüge des literariſchen Nationalismus (Neuklaſſizismus).

Das neunzehnte Jahrhundert hat wohl wie kein Jahrhundert vorher den Erfahrungs- und Ideenſchatz der Menſchheit bereichert. Der traditionelle Lebensrahmen wurde als ungeeignet verworfen. Frei kreiſten Leben und Kunſt um Ich, Natur und Wiſſenſchaft. Die Literatur insbeſondere wurde auch in Frankreich zuerſt romantiſch, dann realiſtiſch-naturaliſtiſch. Das chriſtliche Lebensideal, das als Grundform allen literariſchen Äußerungen der Vergangenheit zugrunde gelegen hatte, wurde immer mehr zerſetzt. Gluten des Gefühls und der Erwartung ſprengten alle Geſetze. Der Stil verlor ſeine Einfachheit und Durchſichtigkeit. Es entſtand ein Chaos, ein Ozean durcheinander und gegeneinander wirbelnder Kunſtkräfte, in dem nur wenig Inſeln ruhig leuchtender Schönheit und geläuterter Empfindung blieben.

a) Miſtral.

Über aller Verworrenheit ſonnte ſich der provenzaliſche Heimatdichter Frédéric Miſtral als „umble escoulan dou grand Oumèro“ (als demütiger Schüler des großen Homer) in dem Ruhm des klaſſiſchen Dichters. Wie aus mythiſcher Vergangenheit ragte in ihm echte Weisheit in die Gegenwart herein: die Vollblüte des ewigen Humanismus, die das geſunde Maillane leichter offenbaren konnte als das ewig kranke Paris. Was dekadente Pariſer im Exotismus ſuchten, was Taine, darin auf rechtem Wege, in Meuthon-Saint-Bernard wie-

derzugewinnen hoffte, das ſchwebte als geheimnisvolle Naturgabe über allen Heimatklängen des großen Provenzalen: der Friede eines mit Gott und ſeiner Schöpfung harmoniſch ſchwingenden Geiſtes. Sein erſtes Werk (genauer die zweite Auflage) „Mireille" (1859) war noch dem Romantiker Lamartine gewidmet,[1]) der in der vierzigſten Unterhaltung ſeines „Cours Familier de Littérature" von Mireille ſchrieb: „Man könnte meinen, daß in der Nacht eine Inſel des Archipels, ein ſchwimmendes Delos ſich von ſeiner griechiſchen oder joniſchen Inſelgruppe losgelöſt und geräuſchlos dem Feſtland der duftenden Provence angegliedert habe." Als klaſſiſcher Grieche erſchien er Gaſton Paris durch den Stil, durch die Schau der Dinge und die Auffaſſung des Lebens. Da ſei nichts nachgemacht. „Jede Poeſie gleicht der griechiſchen, wenn ſie ſich unmittelbar vor die Natur ſtellt, wenn ſie ſie in ihrer Schönheit und Naivität wiederzugeben ſucht, wenn ſie die Einzelzüge zu ſehen und zum Ganzen zuſammenzuordnen weiß . . . wenn ſie das menſchliche Leben liebt in allem Geſunden, Kraftvollen, Edlen und beſonders in allem Einfachen und Selbwüchſigen; wenn ſie teilnimmt an der großen Freude ob aller lebendigen Erſcheinungen und an der Trauer ob ihrer ewigen Vergänglichkeit. Das iſt die Poeſie Miſtrals."[2]) Als großen Klaſſiker, den man gleich nach Homer, Virgil und Goethe (dem Goethe von „Hermann und Dorothea") nennen müſſe, charakteriſiert ihn Pierre Laſerre.[3]) Auch die religiöſe Grundrichtung des Klaſſizismus gab Miſtral mit ſicherer Hand an. Sein letztes Werk „Les Olivades" legte er demütig zu Füßen Gottes. Sein Wirken ſteht am Eingang der großen Dezentraliſationsbewegung (Regionalismus), die auf Wiedererweckung des traditionellen

franzöſiſchen Lebens gerade in ſeinen urſprünglichen landſchaftlichen Eigenformen ausgeht und die viel zur Überwindung der dekadentiſchen Großſtadtgifte beitrug, die die Literatur der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ſo unheilvoll verkünſtelten. „Lange vor Barrès hat Miſtral uns gelehrt, welche Luſt es iſt, die Horizonte unſerer Jugend zu betrachten.“[4])

b) Die klaſſiziſtiſche Stiltradition. (Der Attizismus.)

Die klaſſiziſtiſche Stiltradition, die Brunetière im Anſchluß an Boſſuet etwas archaiſierend ſchwerfällig, Taine durch die poſitiviſtiſche Häufung charakteriſtiſcher Einzeltatſachen etwas wiſſenſchaftlich trocken, beide aber logiſch durchſichtig und ſprachlich korrekt gepflegt hatten, hatte in Sainte-Beuve, Renan, Anatole France, Emile Gebhardt,[5]) Jules Lemaître, Remy de Gourmont ſichere, glänzende Vertreter gefunden. Sainte-Beuve hatte bei aller Mittelmäßigkeit ſeines Charakters und ſeines Ideals „immer die Pflicht eines Dichters erkannt, der auf klaſſiſcher Erde geboren und ſchon von Feinden umgeben iſt.“[6]) Insbeſondere hat France nach dem Zeugnis der Neuklaſſiziſten zwiſchen 1885—1900 für die literariſche Kunſt Frankreichs Zeugnis abgelegt. „Als der romantiſch barbariſche Geiſt der ungeordneten Empfindung und der ganzen unmenſchlichen Stofflichkeit zu triumphieren ſchien, hielt Anatole France die Harmonien des geiſtbeherrſchten Gefühls, des Gedankens und der Schönheit aufrecht.“ Wenn ſie freilich ſich bemühen, aus dem realiſtiſchen Illuſionismus und Skeptizismus des Dichters auch eine inhaltlich wertvolle

Subſtanz, eine „Sageſſe“ zu konſtruieren, ſo dürfte dieſes doch ein mehr als dürftiger Beitrag zu dem „großen, franzöſiſchen Symbolismus“ ſein.[7]) Man täte gut daran, die Art von A. France nicht Klaſſizismus, ſondern Attizismus zu nennen.[8])

In höherem Maße als France beſaß Lemaître den Mut der Entſcheidung. Zwar mußte auch er als impreſſioniſtiſcher Kritiker an dem Ordnungsſchema eines Brunetière Anſtoß nehmen und ſo das Artiſtiſch-Dilettantiſche, das Moderne ſchärfer hervorkehren. „Iſt es meine Schuld, wenn ich lieber ein Kapital von Renan wieder leſe als eine Predigt Boſſuets?“ Zwar ſah er in A. France auch dann noch, als dieſer, durch Brunetière gereizt, das ganze achtzehnte Jahrhundert, das in ihm ſteckte, hervorgekehrt hatte, „die feinſte Blüte des lateiniſchen Geiſtes“.[9]) Aber anſcheinend war doch „dieſe kluge, unruhige, verrückte, grämliche, aus den Fugen geratene, grübleriſche Literatur“, die ihm einſt bis auf das Mark mit Vergnügen ſättigen konnte,[10]) in der Folge immer weniger nach ſeinem Geſchmack. Er „opferte heldenhaft ſeine Ruhe, um das bedrohte Vaterland zu verteidigen“.[11]) Er erkannte den Wert der Ordnung, des Maßes, der Klarheit und der weitherzigen menſchlichen Sympathie als nationalfranzöſiſche Eigenſchaften. Er näherte ſich dem „literariſchen Chauvinismus“. Denn er fürchtete, daß die Abſchwächung der klaſſiſchen Studien auf den Gymnaſien den franzöſiſchen Geiſt weniger franzöſiſch mache. Es mißfiel ihm, daß die jungen Leute weniger Sinn für die ſchöne lateiniſche Form hätten und keinen Anſtoß daran nähmen, wenn dieſe Form bei den Fremden fehlte. Und er meinte, die Reaktion des lateiniſchen Geiſtes könne nicht mehr fern ſein.[12])

c) Die Vorausſetzungen einer breiteren klaſſiziſtiſchen Bewegung.

Neben dieſer lebendigen Stiltradition, die von den Neuklaſſiziſten gelegentlich als „perfection du vide“ bezeichnet wurde, wirkte Henri Beyle-Stendhal nach und lieferte einem nach Überwindung der Romantik ſtrebenden Geſchlecht Waffen und Formen einer klaſſiziſtiſchen Erneuerung. Durch ſeinen Stendhalartikel von 1865 hatte Taine, der „Le Rouge et Le Noir“ und „La Chartreuse de Parme“ annähernd vierzigmal geleſen hatte, die Stendhalmode grundgelegt, die, wie von Stendhal geahnt wurde,[13]) tatſächlich um das Jahr 1880 ſtark einſetzte. Stendhal lehrte die Älteren die pſychologiſche Analyſe, die er ſo meiſterlich kalt zu handhaben verſtand. „Niemals hat jemand ſo tief die Natur und Logik der Ideen und Leidenſchaften geſehen“, hatte Taine ſchon 1854 geſchrieben[14]), und ſpäter hat er ihn „den größten Pſychologen der Neuzeit genannt. Daß die Dekadenten, Bourget an der Spitze, gerade dieſen vitalen Typ bewunderten, darf nicht wundernehmen. Ehe Nietzſche kam, gab er ihnen, was ſie entbehrten. In ſeiner Abhandlung über Stendhal hob Bourget bei dieſem Napoleonverehrer die einzigartige Verbindung ſchärfſter ſeeliſcher Zerlegungskunſt und unverwüſtlichen Lebens- und Tatendranges hervor,[15]) nachdem vorher auch andere ſchon verſucht hatten, Verbindungsfäden nach ihm hin zu entdecken. Beyle nahm ihnen etwas von der romantiſchen Unruhe und Sehnſucht, von dem zermarternden „mal du siècle“, indem er das in höchſter Stärke und Rückſichtsloſigkeit bot, was A. France und Zola bei Taine doch immer nur reichlich doſiert und gebrochen finden konnten, „den dynamiſchen Lebenskult“.[16])

Dieſe intellektuelle Kunſt wurde von Bourget und Barrès in ihren beſten Romanen und von Maurras in ſeinen philoſophiſchen Erzählungen einer gewiſſen Vollendung entgegengeführt. Von ſeinem Stendhalaufſatz von 1883 bis zu ſeiner Stendhalrede von 1913 blieb Beyle beſonders Bourgets Vorbild. Zuletzt beſtimmte er mit Beziehung auf Stendhal „den lebendigen Klaſſizismus“ ſo: „Mit all ſeinen Fibern feſthalten an ſeinen Urſprüngen, ſich hineinverſenken, dort verwurzeln und dann die ſo angeſammelten und diſziplinierten Kräfte in den Dienſt der zeitgemäßeſten Aufgaben ſtellen.“ Er ſtellte Stendhal als Ideal der Verſöhnung von Wiſſenſchaft und Intuition, von Geiſtigkeit und Seelenglut, die zur Tat drängt, hin: „Sie finden in Stendhal einen Beweis dafür, daß dieſe verſchiedenen Elemente in Einklang gebracht, ja gegenſeitig befruchtet, ſtatt zerſtört werden können. Sie glauben nicht, daß die Mächte des Gefühls etwas zu gewinnen haben, wenn ſie der Vernunft entbehren, ebenſowenig, wie die Vernunft etwas zu gewinnen hat, wenn ſie der Gefühlsmächte entraten muß. Möchten Sie in ſich dieſes Gleichgewicht aufrecht erhalten und dazu beitragen, in ihrem Kreiſe dieſe Lehre der Energie und Weisheit, der Tradition und Fruchtbarkeit zu verbreiten! Sie ſind glücklicher als Stendhal, denn Sie ſind durch die Wirklichkeit aufgeklärt über die revolutionäre Illuſion, von der ſich dieſer Mann, der von Natur aus der demokratiſchen Gemeinheit ſo ſehr widerſtrebte, nicht freizumachen wußte.“ [17])

Die Jugend wurde immer wieder von Stendhals ſeltſam ſchillernder Perſönlichkeit angezogen. Männer wie Brunetière und Vogüé hatten nichts von ihm wiſſen wollen. Daß ſein Einfluß fortdauert bis in die Gegen-

wart herein, beweiſt, daß dieſe erſte Periode klaſſizi-ſtiſcher Erneuerung über gewiſſe Äußerlichkeiten nicht hinwegkam; denn ſie nahm Stendhal eben doch nur zu tiefſt als Schild gegen die Trieb- und Stoffkunſt, ſpäter nur als nationalen Herold des neu erwachten Lebenswillens in Anſpruch, gewiſſermaßen um dem Nietzſcheeinfluß das Waſſer abzugraben. „Alles, was der Nietzſcheismus und Ibſenismus an wirklich Starkem enthalten und was wir Franzoſen mit Nutzen uns aneignen können, ſteckt ſchon in ſeinem Werk. Während aber ein ſchwankender, niedrig geſinnter Schüler Nietzſches zur Anarchie ſtrebt, während ein Schüler Ibſens ſich notwendig einem feſſelloſen Individualismus zuwendet, bietet Stendhal eine Willensſchule, die uns zur höchſten Kultur führt.“[18]) Es ſoll nicht verkannt werden, daß die Hilfe, die er im Kampf gegen die Stil- und Gefühlsverirrungen, gegen Schwulſt und Unechtheit, Künſtlichkeit und Heuchelei leiſtete, von großer Bedeutung war. Andererſeits wird man den Eindruck nicht los, daß dieſer große Heide, dieſer Renaiſſancemenſch, dem das chriſtliche Gefühl — der Lemaître von 1885 fand dies ſchon anſtößig[19]) — in einem uns nicht mehr verſtändlichen Maße abgeht, etwas von dieſer ſeinem Weſen innewohnenden Härte und ſittlich-religiöſen Unempfindlichkeit ſeinen Schülern übermittelte und ihnen ſo den Zugang zu den Tiefen des klaſſiſchen Patrimoniums erſchwerte.

Taine, aufgeſchreckt durch den barbariſchen Naturalismus, den Zola allerdings mit einem gewiſſen Recht ihm an die Rockſchöße hängen wollte, hatte mehr und mehr ſeinen geſunden Sinn wiedergefunden. Wie aus einem Briefe von 1891 an ſeine Tochter hervorgeht, verurteilte er alle Naturaliſten, Dekadente und Impreſſio-

niſten: Verlaine, die Goncourts, Daudet, Bourget aufs ſchärfſte. „All das (und Roſetti, Swinburne, Eliſabeth Browning) iſt beſtimmt krank. Lieſt man ihre Bücher, ſo glaubt man Haſchiſch oder Morphium einzunehmen. . . . In einem Werke gibt es immer zwei Teile, einen ſinnlichen, in die Augen ſpringenden, der in dem lebhaften, vertrauten, heftigen Ausdruck der perſönlichen Augenblicksempfindung beſteht; und einen geiſtigen Teil, der in einer allgemeinen, das Ganze umfaſſenden Idee, in einem ſtrengen Plan, in der logiſchen Anordnung aller Elemente, aller Wirkungen im Hinblick auf eine Geſamtſchlußwirkung beſteht. Dieſe Herren, Daudet an der Spitze, werten und begreifen nur das erſte, ſie leugnen das zweite, weil es über ihre Kräfte geht; es ſind impreſſioniſtiſche Maler, die Anatomie, Perſpektive und Formgebung verachten; ſie ſind Modekünſtler und werden als ſolche vorübergehen. Ein Künſtler hat immer nur dann auf die Dauer ſich halten können, wenn er beide Eigenſchaften vereinigte, und die zweite iſt noch weſentlicher als die erſte, wenn man Dauer erzielen und verſtanden werden will.“[20])

Das Charakteriſtiſche war weiterhin, daß die Philoſophie der Literatur zu Hilfe kam, daß man in wachſender Einſeitigkeit dem Individualismus zu Leibe rückte, daß man eine traditionaliſtiſche Haltung bei poſitiviſtiſchen Grundanſchauungen einnahm und daher im tiefſten Sinn unorganiſch, hart, gewaltſam, reaktionär wirkte. Auf dieſe Weiſe vollzog man zwar einen Durchbruch durch die naturaliſtiſch-impreſſioniſtiſche Front, ohne indes endgültige Feſtlegungen und große Kunſtwerke geben zu können.

Die erſten Pfeiler der Erkenntnis erhielten eine weſentliche Stütze in dem Maße, als z. B. in dem moniſtiſchen

Poſitivismus, der in der Welt nur Quantität und Bewegung ſehen wollte, immer mehr auch das Organiſche zur Geltung gebracht wurde, das durch Auguſte Comte ihm beigegeben war. Deſſen Neuerung bedeutete, darin hat Kurt Singer ſehr richtig geſehen,[21]) nicht ideenloſen Naturalismus, der aus einer Unendlichkeit zufällig bemerkter Einzeltatſachen in unendlichem Fortſchritt aufbauen will. Er war durch ſeinen eingeborenen Katholizismus vor dem ſchlimmſten Begriffsnominalismus, dem die von Kant beeinflußten ſpäteren Poſitiviſten anheimfielen, geſchützt. Denn ſein ganzes Syſtem blieb beherrſcht von dem als ungeheurer Realität erfaßten Organismus der Menſchheit.[22]) Und ſogar Taine blieb, wenn auch nicht theoretiſch, ſo doch in der Tiefe ſeines Denkens zeitlebens beeinflußt von der ihm von Hegel übermittelten Organismusidee![23]) Sie ließ ihn trotz ſeines ſtaatsphiloſophiſchen Individualismus nie ganz die Notwendigkeiten verkennen, die das Ganze am Leben erhalten. Namentlich ſein letztes großes Werk „Les Origines de la France contemporaine" iſt ganz aus der mit der Vertiefung in den Gegenſtand immer deutlicher werdenden Anſchauung eines organiſchen franzöſiſchen Geſamtbildes geſchrieben. Dieſes wurde traditionaliſtiſch empfunden, wenn auch nicht gedanklich als Erbgut herausgearbeitet. Nur ſo läßt ſich die kaum verhaltene Leidenſchaft erklären, mit der er den Fanatismus der Jakobiner brandmarkte, die nicht organiſch beſſerten, ſondern ſinnloſen Umſturz trieben, mit der er Napoleon verkleinerte, weil er nicht den maßvoll die Tradition fortſetzenden Konſtitutionalismus begründete, der ihm als Ideal vorſchwebte.

Mag dieſer Organismusgedanke und der daraus entwickelte Ordnungsbegriff auch mehr naturwiſſenſchaft-

lich begründet,[24]) mag die daraus geborene Abneigung gegen alles romantiſche Übermenſchentum praktiſch-utilitariſtiſch gewollt ſein und alles in der Losgelöſtheit von metaphyſiſchen Zuſammenhängen reichlich kahl und mechaniſch wirken, es war immerhin eine wertvolle Grundlage, von wo aus dem reinen Individualismus und ſeinen Verſuchen, alles geſellſchaftliche und ſtaatliche Leben auf die Rechte des einzelnen zu gründen, entgegengetreten werden konnte. „Er hat uns," ſchrieb Maurras beſonders von Comte, „die wir in dem weiten Schoße des Großen Weſens leben, wieder reine Quellen der Weisheit und ſtolzen Begeiſterung erſchloſſen. Einige von uns waren eine lebendige Geſetzloſigkeit. Er hat ihnen die Ordnung oder, was gleichwertig iſt, die Hoffnung auf Ordnung wiedergegeben."[25])

In derſelben Richtung wirkte auch die damals in größerem Ausmaß einſetzende Reaktion gegen den Rouſſeauſchen Optimismus und den Condorcetſchen Perfektibilismus. Auch hier hatten Comte und Taine vorgearbeitet. Comte ſpricht verächtlich von „den vagen und unvernünftigen Vorſtellungen einer unbeſchränkten Vervollkommnungsfähigkeit" und davon, daß das wiſſenſchaftliche Gefühl für die notwendige Unterordnung der ſozialen Geſchehniſſe unter unveränderliche Naturgeſetze nicht in einen ſyſtematiſchen Hang zu einem Fatalismus oder Optimismus ausarten dürfe, die beide gleich erniedrigend und gefährlich wären.[26]) Dieſe Gegenwirkung wurde verſtärkt, ſeitdem Foucher de Careil (1862) in ſeinem noch heute leſenswerten Buch „Hegel et Schopenhauer" eine ſtark an klaſſiſchen Idealen und dem geſunden Menſchenverſtand orientierte Darſtellung und Kritik des großen Peſſimiſten gab. Beſonders aber ſeitdem Brunetière die zwei

Überſetzungen der „Welt als Wille und Vorſtellung“ (J.-A. Cantacuzène und A. Burdeau 1888 bezw. 1890) zum Anlaß von größeren Artikeln nahm, in denen er dem Peſſimismus die Mittel und Motive zu entnehmen ſuchte, das klaſſiſche Erbgut der Menſchheit in neuer Form zu begründen und zu verbreiten. Der Peſſimismus wird ihm und manchen anderen der metaphyſiſche Unterbau des Klaſſizismus, von wo aus die Tragik der klaſſiſchen Tragödie in der Art des Polyeucte, die Tragik der klaſſiſchen Weisheit Pascals und Boſſuets, überhaupt Opfer und Tod, die Eckſteine chriſtlicher Lebensauffaſſung, einen vorläufigen Sinn erhielten, einen Sinn, den ihnen weder der optimiſtiſche Pantheismus und Deismus der Aufklärung geben konnten, wie ſchon Foucher de Careil dartat, noch weniger der Poſitivismus und der Evolutionismus der Modernen. Indem er ſpäter in einem merkwürdigen Buche[27]) verſuchte, ſeinem Poſitivismus und Peſſimismus im Lichte des neugewonnenen Glaubens die letzte Deutung zu geben, hat er als erſter den metaphyſiſchen Skeptizismus, der ſeiner Generation im Blute lag, überwunden und ſo die Wege geebnet für die, welche neben dem formalen auch den inhaltlichen Sinn des Klaſſizismus ſahen und ſo erſt zu Schöpfungen großen Stiles befähigt wurden.

Die Neuklaſſiziſten der erſten Stunde wollten ihre Lehre in erſter Linie mit poſitiviſtiſchen Gedankengängen rechtfertigen. Daneben fand in dem Maße, als die Folgerichtigkeit der Entwicklung ſchärfere Entſcheidungen verlangte, eine Annäherung an die Scholaſtik ſtatt. Dieſe hatte ſeit der Enzyklika Aeterni Patris Leos XIII. (1879) auch in Frankreich, beſonders im Institut catholique zu Paris, ſorgſame und verſtändnisvolle Pflege gefun-

den. Die Theologen, die mit Maurras zuſammenarbeiteten: Georges de Pascal, Dom Beſſe, der Syllabuslehrſtuhl am Institut d'Action française mögen die Verbindung hergeſtellt haben. Sicher iſt, daß die neuſcholaſtiſche und die neuklaſſiziſtiſche Bewegung in der Bemühung um eine feſtgefügte, leicht übermittelbare Lehre (Anerkennung der Tragkraft des Geiſtes und der Geltung des Kauſalgeſetzes, Wiederentdeckung des Qualitativ-Unreduzierbaren inmitten der moniſtiſchen Quantitäts- und Bewegungsphiloſophie, metaphyſiſche Einſtellung) und in der Betonung des Techniſch-Diſziplinären in Schulſprache und Dichtkunſt Hand in Hand gehen. Charakteriſtiſch für den geiſtigen Umſchlag und die Richtung der geiſtigen Bedürfniſſe iſt der Übergang Jacques Maritains vom Bergſonismus zum Scholaſtizismus, der jetzt in dem ſchönen Büchlein „Art et Scolastique" auch ſeine weitherzige künſtleriſche Rechtfertigung gefunden hat.[18]) Und in der Revue critique des Idées et des Livres wird dieſer Zuſammenhang deutlich herausgeſtellt. Clouard ſieht, daß „die beſte franzöſiſche Tradition auf die Scholaſtik zurückgeht".[19]) Rouſſelot meint, die Methode der Schule begünſtige wunderbar den Geiſt der Syntheſe, die Klarheit der Ideen und die Unterwerfung des Geiſtes unter das Objekt, und deshalb verdiene ſie die Sympathie aller derjenigen, die die geiſtige Anarchie und die Herrſchaft der Unklarheit haſſen.[20]) So wird „die Verteidigung des Seins durch den Geiſt und Willen" ermöglicht, die Clouard als Ziel vorſchwebt, und deren „widerſtandsfähigſten" Teil er von Latium und Attika herleitet.[21])

Faſt noch auffallender iſt der Fall Gonzague Trucs, der in einer Broſchüre „Die Rückkehr zur Scholaſtik" predigt.[22]) Ähnlich wie Maurras in ſeiner Frühzeit ſpricht er

von „der jämmerlichen Tragödie, die uns die antike Weisheit genommen und den finſtern Schleier von Golgatha über die moderne Welt geworfen hat“, von dem allgemeinen Tiefſtand des Geiſtes und des eigentlichen Philoſophierens, den nur die Scholaſtik, nicht als Lehre, aber als Methode, überwinden könne. Doch iſt er weitherziger als Maurras.[11])

Das waren die neu auftreibenden Elemente, die im ewigen Spiel der geiſtigen Kräfte und Formen zu Beginn der neunziger Jahre eine klaſſiziſtiſche Erneuerung größeren Stils bewirken konnten. Das individualiſtiſche Prinzip, die um ihrer ſelbſt willen betriebene Analyſe, die libido sentiendi, die Gier nach muſikaliſcher Senſation, all das hatte im Nihilismus ſich ſelbſt ad absurdum geführt, und die Zeit war reif für eine allgemeiner ſich geltend machende Bemühung, dem zerfallenden Nationalgeiſt, den zuſammenhangloſen literariſchen Elementen ein aus eigener Tradition geſchöpftes, bewährtes Prinzip, den Klaſſizismus, einzupflanzen, die triebbeſeſſene, nervenkitzelnde, ſtoffanhäufende, ſeelenverſchüttende Regelloſigkeit durch eine verſtandesmäßige, harmoniſierende, klare und einfache Grundhaltungen herausarbeitende Höhenkunſt abzulöſen, kurz, den Individualismus durch eine im weiteſten und organiſchen Sinn gefaßte nationalpädagogiſche Literatur zu überwinden. Daß die demokratiſche Umwelt mit all ihrer Formloſigkeit und Unverhülltheit ariſtokratiſche Geiſter in eine idealiſierte Vergangenheit zurücktrieb, mag mit ein Grund geweſen ſein. Wie fremd Stilklaſſiziſten nach der Art des früheren Lemaitre dieſem Umſchwung gegenüberſtanden, beweiſt die dilettantiſche Erklärung, die er einmal allgemein von ſolchen Wiedererweckungen gab. 'Im Zeitalter der Geſchichte und der Kritik ſei die Menſch-

heit unter der Laſt ihrer eigenen Erfahrung müde geworden, weiter alle jahrhundertalte Wiſſenſchaft in ihrem Hirn zu tragen, und finde nun gerade in ihrer Vergangenheit die Mittel, ihren Lebensüberdruß (l'ennui de durer) zu überwinden. Sie vergnüge ſich damit, die verſchiedenen Geiſtes- und Bewußtſeinszuſtände, die ſie durchlaufen habe, ſich vorzuſtellen. Und gerade die Kritik, die ſie ſo oft betrübt, bemühe ſich, dieſe ergötzlichen Auferſtehungen ins Werk zu ſetzen. Charakteriſtiſch iſt weiterhin, wie er, um ſich dieſe Umkehr zurechtzulegen, ſogar zu naturwiſſenſchaftlichen Theorien greift, darin dem abſterbenden poſitiviſtiſchen Zeitgeſchmack einen letzten Tribut zollend. In dieſer Aufgabe werde die Kritik unterſtützt durch eine Art dunkler Erinnerung an die Zeiten, in denen wir noch nicht lebten, und durch eine Art Fähigkeit, dieſe ſich vorzuſtellen. „Wie unſer Körper, bevor er das Licht der Welt erblickte, nacheinander alle Lebensſtufen durchlaufen hat, von der Molluskenſtufe angefangen, und nach wie vor die Elemente dieſer unvollſtändigen Organiſationen, über die er ſchon hinausgewachſen iſt, noch in ſich trägt, ſo ſcheint die moderne Seele aus mehreren Seelen geſchaffen zu ſein, birgt, wenn man ſo ſagen darf, die der verfloſſenen Jahrhunderte in ſich, und wir können, wenn wir uns Mühe geben, wieder einen Arier, einen Kelten, einen Griechen, einen Römer, einen mittelalterlichen Menſchen in uns erſtehen laſſen.“[34])

d) Die reaktive Periode der neuklaſſiziſtiſchen Bewegung.

In der Revue des deux mondes hatte ſich dank der Zähigkeit ihres Gründers und erſten Leiters

Buloz und des Kritikers Planche eine gewiſſe klaſſizi-ſtiſche Beſinnlichkeit erhalten.[35]) „Von 1885 bis 1900 bildeten theoretiſch die Académie française und die Revue des deux mondes . . . den Wall der Tradition und der guten Geſellſchaft gegen die herankommende Anarchie in politiſchen, geiſtigen und ſittlichen Dingen."[36]) Aber erſt als Ferdinand Brunetière 1875 in den Redaktionsſtab berufen wurde, gewann die klaſſiziſtiſche Kritik allmählich Reaktionskraft und Tragweite. Schon 1876 geißelte er die abergläubiſche Verehrung der fremden Literaturen und meinte, es ſei ſehr vorteilhaft zu dem allzuſehr vernachläſſigten Kult der nationalen Tradition zurückzukehren. In der franzöſiſchen Literatur des 17. Jahrhunderts ſah er ſein Ideal verwirklicht. „Die Mittelſtraße verlaſſen heißt ſich außerhalb der Menſchheit ſtellen. Die wahre Größe beſteht nicht darin, ſie zu verlaſſen, ſondern auf ihr zu bleiben." In dieſem Wort Pascal ſah er 1880 die ganze Moral, die ganze Pſychologie, die ganze Rhetorik des 17. Jahrhunderts. Im Leben und in der Kunſt war die harmoniſche Entwicklung aller Fähigkeiten das Ziel. Das Gleichgewicht, das „Temperament" im urſprünglichen Sinn, das rechte Mittelmaß war das Ideal jener Zeit, das Ich war dem 17. Jahrhundert haſſenswert. In Rouſſeau kam der große Umſchlag zur Selbſtanalyſe und Selbſtdarſtellung. Die Paſſion, d. h. die Paſſivität in der Richtung, in die ſein Geiſt ihn trieb, das war für ihn das Weſentliche. Und in dem Maße, als ſo das Ich in den Vordergrund geſchoben wurde, waren melodramatiſche Erfindungen, Szenenwechſel, Lokalfarbe nötig, um die Ichoffenbarungen inmitten einer geheimnisvollen Umwelt ſchmackhafter zu machen. In dieſem eigenwillig herben Denker lebte der traditionelle Begriff einer franzö-

ſiſchen Ordnung frühzeitig auf und beherrſchte Zeit ſeines Lebens Denken und Handeln. Allem geiſtigen Epikuräismus und Dilettantismus abhold, allem Individualismus leidenſchaftlich feind, war er doch in ſeiner Stellung zur klaſſiſchen Literatur nirgends kritiklos Bewunderer und als Schüler Comtes und Taines, Darwins und Schopenhauers modernſtem Empfinden durchaus zugänglich. Mit peſſimiſtiſch geſchärftem Blick ſah er die Unzulänglichkeiten des Menſchen und in ſittlich erregter Ausdauer ſtrebte er darnach, ſich ſelbſt, ſeine Leſer und Hörer wieder in organiſche Beziehung zu bringen zu einem überindividuellen Ganzen, das er zunächſt Klaſſizismus und dann Katholizismus nannte. Klarheit, Einheitlichkeit, Angemeſſenheit und Adel in der Form; menſchliche Sympathie, Beobachtung des „innern Milieus", Bewahrung und Auswertung des ſittlich-religiöſen Erbguts der Menſchheit, Einſetzung der Literatur als einer Form der Lebenstat, das waren die inhaltlichen Geſichtspunkte, die ihm in wachſender Klarheit vorſchwebten. Alles ſoll zuſammengehalten und überliefert werden können in „Konventionen", die er an einer Stelle notwendigen Beziehungen vergleicht, die ſich aus der Natur der Dinge ergeben.[21])

Der eigentliche Neuklaſſizismus, der im Dunkel ſymboliſtiſcher Verirrungen begann, datiert von der Gründung „der franzöſiſch-romaniſchen Schule" (1891). Ihr Haupt und dichteriſches Vorbild war Jean Moréas (geboren in Athen 1856, geſtorben in Paris 1910). Nach langer Irrfahrt durch parnaſſiſche und ſymboliſtiſche Gefilde richtete ſich ſein unruhig ſuchender Geiſt auf an „dem griechiſch-lateiniſchen Prinzip, das im 11., 12. und 13. Jahrhundert mit unſern Troubadours, im 16. mit Ronſard

und ſeiner Schule, im 17. mit Racine und Lafontaine blühte". Der Grieche ſuchte, da er Franzoſe und Dichter wurde, mit glühender Seele nach einem vollkommenen Werkzeug, nach einer reinen Dichterſprache. Daß gerade er, der Fremdling, den Verfall der poetiſchen Sprache, bewirkt durch Byron, die philologiſche Revolution und die wachſende Unkenntnis, vorbildlich erleben und wirkſam bekämpfen mußte, iſt doch in mehr als einer Beziehung bedeutungsvoll. Als Kritiker und anhebender Theoretiker ſtand ſchon Charles Maurras ihm zur Seite. Und du Pleſſy, de la Tailhède, Raynaud, Rebell, des Rieux waren gelehrige Schüler.[38])

Während Barrès noch ſeinen dekadenten Individualismus weiterbildete und ſeine aus Anlaß der neu gegründeten Allgemeinen Studentenvereinigung erſchienene Streitſchrift gegen die Einſpannung der Jugend in das Joch der Gleichförmigkeit und Zucht im Quartier latin toſenden Beifall fand,[39]) während Melchior de Vogüé die Störche, die er begrüßte und dem Spiritualismus zuführen wollte, mangels einer feſten Form und beſtimmten Lehre nicht recht zu ſammeln vermochte, wurde hier zum erſten Male aus modernſter Stimmung heraus die Frage nach der Zucht und Tradition als grundlegend erkannt und in dem Sinne der Wiedergewinnung einer Dichterſprache kraftvoll zu löſen unternommen. Gegen die Anarchie ſetzte man die Archie der Schule, deren Geſetzen pflichtmäßiger Gehorſam zu leiſten iſt. Gegen die Zwangläufigkeit einer Entwicklung, wie ſie das naturwiſſenſchaftlich-techniſche Jahrhundert faßte, ſetzte man die ſchickſalüberwindende Freiheit des ſtarken Geiſtes. Gegen die auseinanderſtrebende Weltläufigkeit des Kosmopolitismus ſetzte man die zuſammenraffende

Rückläufigkeit des Nationalismus. Hier verſchlang ſich das erwachende dichteriſche Berufsethos mit dem dunkel aufglühenden Nationalethos. Und gar bald war man ſoweit, daß man die gotiſchen und pſeudohelleniſchen Anwandlungen der erſten Zeit abwarf und in der Renaiſſance ein griechiſch-lateiniſch-romaniſches Ideal bejahte, das ſchon damals und ſeitdem immer deutlicher die uralte Abgrenzung und Abweiſung des Barbarismus in jeder Form bedeutete.

Die Äſthetik dieſer Schule ſetzt bewußt die Kunſt im Sinne des Könnens an den Anfang jedes dichteriſchen Verſuches. Es genügt nicht das Leben zu meinen und ihm in Aufrichtigkeit zu dienen, um ein guter Dichter zu werden. Dieſer muß zuerſt bei einem Meiſter in die Lehre gegangen ſein und ſein Handwerkszeug, die Dichterſprache, beherrſchen. Um die verlotterte Sprache wieder ſtreng und edel zu machen, wird das Studium der Vergangenheit empfohlen. Man muß ſich vertiefen in den Geiſt der alten Sprache und ihm gehorchen. Nach Maurras iſt den Gedichten Ronſards, Racines, La Fontaines und Chéniers eine ewige, alle verpflichtende Stillehre zu entnehmen, die der freilich nicht befolgen könne, der dem ſchlechten Beiſpiel eines Verlaine oder Hugo folge. Nur in ihr finde das romaniſche Prinzip (der Geiſt der griechiſch-lateiniſchen Poeſie) die einfachſte Linie, die Linie der geringſten Anſtrengung und der glücklichſten Verwirklichung. Überzeugt, daß die Syntax vor allem den dichteriſchen Stil charakteriſiere, lehnten ſie ſich auf gegen gewiſſe Salontheoretiker, die durch ihre ſeelen- und geiſtloſe Reinigung der Sprechweiſe den dem Franzöſiſchen innewohnenden Proſaismus, die ſehr bedauerliche Kälte der franzöſiſchen Syntax verſtärkt und

das Dichten erſchwert hätten. Sie greifen auf die Syntax Malherbes und der Pleiade zurück. Und ein weiteres ſuchen ſie wiederzugewinnen: Die Würde des Kunſtwerkes. Um dieſe inmitten würdeloſer Zerfahrenheit zu verwirklichen, laſſen ſie zunächſt nur wenig poetiſche Formen und ein kleines Stoffgebiet gelten: Oden, Hymnen und Stanzen mit altertümlichen Bildern, reichlicher Mythologie und einen normalmenſchlichen Inhalt, feierlich getragen in Rhythmus und Ton. Dieſes Suchen nach dem rechten Ton in allen Dingen, dieſe Erziehung zur Sicherheit in der Abweiſung alles Unangemeſſenen und Plattalltäglichen, alles Formloſen und Jargonhaften, dieſer Wille zur inneren Zucht, zur Zucht im Geiſt der nationalen Sprache und Kultur, dieſe Beſinnung, die lieber demütig eine große Überlieferung und eine erprobte Weisheit zur Geltung bringen oder wenigſtens mitklingen laſſen als ewig nach Neuheit ſtreben will, all das war ein Beitrag zur neuklaſſiziſtiſchen Bewegung, der von allen Späteren dankbar anerkannt wurde: inmitten der Gefühlsentfeſſelung und -entartung ein langſamer Aufſtieg zur Herrſchaft über die Seele.[40])

In Moréas und ſeinen letzten Werken, den „Stanzen" (1899) und einer „Iphygenie" (1904) ſehen die Neuklaſſiziſten das bis jetzt unerreichte Vorbild deſſen, wonach ſie ſtreben. Er hat nach ihnen die ewigen Vorausſetzungen der Kunſt wiedergewonnen, die höchſte Läuterung erreicht. So klein ſein Feld war, ſo rein waren ſeine Melodien und ſeine Verſe: „Garben von unſchätzbarem Werte".[41]) Er nahm den Dingen ihre Stofflichkeit, indem er ihnen einen Klang reiner Menſchlichkeit gab. Er brachte „den keuſchen Glanz abſtrakter Harmonie" wieder zu Anſehen.[42]) Seine Iphigenie erreiche, übertreffe viel-

leicht ſogar die Racineſche in allem, was die Heldin angeht. Seine Verſe zeigten das erhabene Weiß des Marmors und ſeine Feſtigkeit. Dabei ſtehe das Ganze dem Alltagsleben näher als bei Racine.[43]) Der Hauptzug des Genies iſt nach ſeinem eigenen Worte nicht *modern*, ſondern eher *antik* zu ſein. Ein großer Dichter wie Dante berührt ſich mit der Menge durch die Stoffe, die er entleiht, und er ſcheidet ſich von ihr durch die Art ſeiner Arbeit und ſeiner Eingebung. Er, der Grieche, bedauert es, daß Nietzſche, der Deutſche, es den Franzoſen ſagen mußte, Corneille und Racine hätten die einzige Form echter Kunſt ſeit der Antike verwirklicht. So ſehr er nach Intellektualiſierung ſeiner Erlebniſſe ſtrebte, ſo habe er doch, meint Clouard, auch das Beſte, was Lamartine auszeichne, die Andeutung und Intuition, nicht verachtet. Und es iſt ſicher, daß „Die Stanzen" und die Gedichte („Poèmes et Sylves") ſehr ſchön ſind.

Neben ihm galt ihnen als der begabteſte *Maurice du Pleſſy* („Etudes lyriques", 1896), für den, als er 1912 in Not geriet, kein anderer als Ferdinand Gregh in einem Brief an den „Figaro" in warmherziger Ergriffenheit zu werben ſuchte: „Einer der Begründer einer franzöſiſchen Poeſie, die an ihre reinſten Quellen zurückgeht, der große Kenner, dem die Sprache des dreizehnten Jahrhunderts geläufiger iſt als irgendeinem andern Franzoſen." Du Pleſſy ſuchte zu wirken allein durch die Kraft des Wortes, dem er ſeinen echten, reinen Klang gab, durch eine ſtarke, halb abſtrakte Phantaſie, die ſehr wohl Metaphern, lehrhafte Vergleiche, ja auch lange fortgeſponnene Bilder erſetzt.[44]) Sie haben lange gemeinſam gearbeitet und gefeilt, dabei wenig hervorgebracht und wenig rauſchenden Ruhm geerntet. Sie lebten ſpäter

in der Zerſtreuung, haben aber an ihren Grundſätzen feſtgehalten und die Zucht der Schule nicht preisgegeben. Auch ein ſo bedeutender Dichter wie Paul Fort ſtellte ſich bald in dieſe Tradition. „Was ich Moréas verdanke, kann in Worten nicht ausgedrückt werden.“[44])

Doch ehe wir von dem Einfluß dieſer Dichterſchule handeln, müſſen wir die Arbeit des Kritikers Charles Maurras kurz charakteriſieren. Denn er ſollte ſich bald aus der Schar der „Romanen“ zu überlebensgroßer Bedeutung erheben. Etwa ſeit 1890 veröffentlichte er in der „Gazette de France“, in der „Revue encyclopédique Larousse“ und in der „Revue bleue“ ſchon regelmäßig Kritiken und Aufſätze, in denen der Regionaliſt und Reaktionär in ihm allmählich zum Bewußtſein ſeiner Kräfte und Ziele gelangte. Er iſt ein Meridionaler vom Fuß bis zum Scheitel. Liebe zu ſeiner ſchönen Heimat und zur klaſſiſchen Kunſt ſeiner Feliber, mit denen er früh in Verbindung trat, Liebe zum Leben und Kämpfen „ohne Beimiſchung von Spiritualismus und Myſtizismus“ ſind Merkmale ſeines Geiſtes. Grübleriſche Ängſte ſtören ſie nicht, und die Melancholie, die die Vergänglichkeit der Dinge weckt, iſt nur ein leichter Schleier, hinter dem ſie ihnen nur noch liebenswürdiger erſcheinen, ſo zeichnet Gaſton Paris die Menſchen des Südens. Niemals hat die tiefe Pſychologie der Kaſuiſten provenzaliſche Seelen gequält; niemals hat die Myſtik ſie in dem immateriellen Schoß Gottes ſich verlieren laſſen. Und wenn Paris ſchon von Miſtral ſagen konnte, ſeine Poeſie kenne die Sünde nicht und denke kaum an den Himmel; er betrachte und liebe die Welt mit den Augen und dem Herzen eines alten Griechen, als ein Schauſpiel und einen Kampf,[45]) um wieviel mehr gilt dies alles von Maurras.

Mit ſeiner ungeheuren Gelehrſamkeit, ſeinem nie ausſetzenden ſittlichen Ernſt und ſeiner ſtiliſtiſchen Schwerfälligkeit mochte Brunetière einen reichlich pedantiſchen Eindruck machen und der Jugend wenig zuſagen. Mit Maurras nahm der Kampf loſeren, unakademiſcheren Ton an. Die Atmoſphäre der „Revue des deux mondes", die Gewichte der Buloziſchen Tradition beſchwerten ihn nicht. Auch er war Schüler von Comte, Le Play, Taine; dazu kam aber noch Voltaire, Stendhal, Renan und France, die auf Brunetière gar keinen Einfluß hatten. Ein wütender Feldzug gegen die Romantik begann, der in der Brandmarkung Chateaubriands („Fleiſchgeſchmack") ſeinen Höhepunkt fand.[47])

In der kleinen Zeitſchrift „La Cocarde" (1894/95) begann er — ſein Schüler Clouard berichtet das — mit Barrès eine Elite zu bilden im Geiſte des franzöſiſchen Klaſſizismus, der, aus franzöſiſcher Raſſe hervorgegangen, am natürlichſten das Glück der Kunſt ausmachen könne. Die Angſt des Südländers vor den Dämonen des Zwielichts, des Geheimniſſes und des Abgrunds, die in dem unbeherrſchten Gefühl in die Seele hereinbrechen, trieb ihn zur Anerkennung der Vernunft als der herrſchenden Kraft im Menſchen. Er erkannte mit Emile Hennequin, daß der Tiefſtand des logiſchen Sinnes ſeit hundertfünfzig Jahren der unterſcheidende Zug der Völker franzöſiſcher Zunge ſei. In demſelben Maße ſei der Menſch erniedrigt, mittelmäßig, furchtſam geworden. Denn der Geiſt und die Geltendmachung des Geiſtes machten den Wert und die Größe des Menſchentums aus. Auch im Gemeinſchaftsleben ſei alles gedankenlos und mechaniſch. Die Beamten beugten Rücken und Nacken voreinander und würden zu Transmiſſionsriemen. So

ſeien auch die alten Mittelpunkte des kollektiven Denkens (Familie, Gemeinde, Provinz) zerſtört worden.

Denken heiße für den Kritiker wählen, werten, einſtufen (nicht feſtſtellen und beſchreiben, wie die poſitiviſtiſche Kritik wollte). Das heiße, in jedem Werk den echten Kern ſuchen, der der Subſtanz des ewigen Menſchentums angegliedert werden könne. Heiße deutlich das Schöne und Häßliche darin aufzeigen und nichts grau in grau laſſen. Heiße die zwei menſchlich möglichen Haltungen gegenüber dem beſprochenen Buche nahelegen, ſo eine geiſtige Hygiene ausüben und der Wiederherſtellung und ſegensreichen Geltung eines aller romantiſchen Iſolierung und Maßloſigkeit abholden geſunden Normalmenſchentums vorarbeiten.[44])

Während Brunetière (1880) und Faguet (1890) die klaſſiziſtiſche Wiedergeburt einleiteten, indem ſie vom ethiſchen Standpunkt aus Voltaire und damit das 18. Jahrhundert abwürdigten, glaubte der Amoraliſt Maurras 1894 Voltaire rehabilitieren, insbeſondere an dem größten Kulturkämpfer aller Zeiten das Sektenhaft-Unduldſame, das die Voltairianer des 19. Jahrhunderts in ihm verkörpert fanden, ablöſen zu können. Man dürfe nur mit Verwunderung von den Muſterbildern ſeiner intellektuellen Kunſt ſprechen, ohne daß man ſich deshalb den kleinen Kirchen zu verſchreiben brauche, die herrſchſüchtiger und argwöhniſcher ſeien, als die große es je geweſen. Er liebte Voltaire, weil der Voltaireſchüler Anatole France einer ſeiner Lehrer war.

France hielt auch ſeine ſchützende Hand über das Erſtlingsbuch von Maurras „Den Paradiesweg“ (1895),[45]) indem er ihm ein Widmungsgedicht „An Charles Maurras“ mit auf den Weg gab: „Deine glückliche Jugend hat die

lateiniſche Luft geatmet, die das klare Denken nährt und dem Tag ſeinen gemeſſenen Gang gibt.“ Gewidmet ſind die einzelnen mythologiſch-philoſophiſchen Erzählungen A. France, der allein „mein teurer Lehrer“ genannt wird, Miſtral, Moréas, Raymond de la Tailhède, Barrès, Charles Le Goffic u. a. Als ſeine Vorbilder bezeichnete er am Schluß die franzöſiſchen, griechiſchen und lateiniſchen Meiſter und — Edgar Allan Poe. In dem durchſichtigen Kleide der Fabel pries er die heilige Schönheit, die Harmonie, den Chor der Geſetze, die Liebe und ihren Bruder, den Tod. Die Sprache iſt klaſſiſch rein, die Stimmung in ihrer natürlich-ſicheren Sinnlichkeit wunderbar einheitlich durchgehalten, der Friede aber, dem ſie hie und da nahe iſt, auf dieſer Ebene nicht ſehr dauerverheißend. Deutlich wird gleich aus dem Eingang der programmatiſchen Vorrede, wie ihm das klaſſiſche Formideal aus der Anſchauung der ſonnendurchfluteten Klarheit ſeiner provenzaliſchen Heimat erwachſen iſt: „Magere goldene Erde, wo ewig der Wind pfeift. Kaum verhüllt ſind Stein und Fels von Olivengarten und Pinienwald; aber der Himmel iſt wundervoll, von feinſter Art das Bild der Ufer und das Licht ſo hold, daß die unſcheinbarſten Dinge in der Luft ſich bieten wie ſelige Geiſter.“ So entſtanden „die Züge einer einfachen, frommen Philoſophie“, die „gleichmäßiges Licht überallhin verbreiten“ ſoll.

Dieſes Formideal, dieſe ſinnlich-heitere Lebensphiloſophie iſt reinſter künſtleriſcher Ariſtokratismus. Wie er ſelbſt zugibt, hat eine Stelle aus Poes Geſpräch zwiſchen Monos und Una das Licht gebracht: „Trotz der hohen, heilſamen Stimme der Abſtufungsgeſetze, die ſo deutlich alle Dinge auf der Erde und im Himmel durchdringen, wurden ſinnloſe Anſtrengungen gemacht, eine allgemeine

Demokratie zu errichten . . ." (S. 325.) Das Ergebnis war ein Ariſtokratismus des Geiſtes, der ſich beſcheidet, der den Tod ohne Aufruhr und Furcht neben die Liebe ſtellt, nicht ein Ariſtokratismus des Gefühls, der ſich in ſelbſtgewählter Einſamkeit ewig aufbäumt gegen alle Grenzen und Unzulänglichkeiten. Der erſte iſt männlich, der zweite weiblich, ein Gegenſatz, der die ganze neuklaſſiſche Kampfliteratur durchzieht. Die Lehre, die dem Buch zugrundeliegt, faßt er ſo zuſammen: „Das vortreffliche Leben beſteht darin, nichts zu mißachten, ſodann in unſerem Herzen den Dämon der Religion und den der Luſt zu verbinden und zu verſöhnen, denn blieben ſie ungeordnet, würde dies größtes Unheil herbeiführen; beſteht darin zu verhindern, daß aus unſeren rein gekoſteten Freuden jener unmerklich feine Hauch aufſteigt, der ſie im Kerne vergiftet; von unſerem Stolz zu erreichen, daß er ſich nicht bläht und daß er uns nicht in dem Streben nach einem allzu fernen Ziel die innere Schwungkraft nimmt; beſteht kurz darin, immer Harmonien zu ſchaffen."

Die Lehre der Modernen iſt entweder derbe Atomiſtik (England) oder Aſtrologie des Unendlichen (Deutſchland). Dem Unendlichen ſetzt er den ſchönen Begriff des Endlichen entgegen. Die Gottheit iſt eine Zahl. Alles iſt in Zahl und Grenze geſetzt. Nehmen wir weder Wolluſt noch Liebesſpiel aus. Sie haben ihre äußerſten Punkte, und darüber hinaus iſt Auflöſung ihr Teil. Geiſtloſer Atomismus und geiſtiger Infinitismus, wenn man das Wort bilden darf, das hat das Ausland gebracht. Kein Wunder, daß die Franzoſen darüber ihr beſtes Erbe vernachläſſigt haben. Einſt iſt man durch die Fabeln La Fontaines und die Mythen Fénélons in die Grundwahrheiten des Lebens eingeführt worden. Das waren

die Katechismen unſerer nationalen Erziehung. Man legt ſie beiſeite in dem Maße, als der verborgene Sinn ihrer Legenden entflieht ... Wer will noch den Sinn der Dinge ſuchen? Man will nur noch gerührt werden. Man ſpricht immer nur von Gefühlen. Die Frauen, die durch unſere Sitten ſo zerbrochen und erniedrigt werden, haben ſich gerächt, indem ſie uns ihre Natur mitteilen. Vom Geiſt bis zur Liebe iſt alles verweiblicht und verweichlicht worden. Unfähig, Ideen in harmoniſche Reihen zu ordnen und vorwärts zu bewegen, denkt man nur noch daran, die Dinge über ſich ergehen zu laſſen.

Und um das Maß voll zu machen, hat man dieſen Sentimentalismus noch ins Soziale gewandt, hat „die Religion des Mitleids", „die Gewiſſensfreiheit" erfunden. Dieſer ſinnloſe Wunſch, jedes menſchliche Leben in den höchſten Erregungszuſtand zu verſetzen, iſt der Kern des modernen Irrtums, der jedem Herzen den Frieden raubt. Freiheit und Leben, das ſind die großen Schlagworte, mit Hilfe deren man die Welt zum unreinlichen Chaos macht. Dienen und ſterben können, das ſind die einfachen Anweiſungen, die befolgt werden müßten, die aber ſo ganz unmodern und unromantiſch klingen, daß man kaum wagt, ſie vorzuſchlagen. Wiſſenſchaft[30]) und Vaterland ſind die zwei Punkte, durch die noch etwas Zucht und Einklang geſchaffen werden kann; in der katholiſchen Tradition und in den ſtraff geleiteten Völkern des Südens lebt noch dieſer Geiſt. Hier hat der innere Chriſtus der Reformatoren, das ſittliche Bewußtſein der Lateiner, dieſer antiken Hugenotten, oder der unbeſtimmte Gott der Spiritualiſten noch keine Verheerungen angerichtet. Hier hat die Kirche die unruhvollen orientaliſchen Schriften in das wundervolle Miſſale und

in das Brevier übertragen, gekürzt und umgegoſſen; dies iſt einer der philoſophiſchen Ehrentitel der Kirche, ebenſo wie die Muſik, die das Gift des Magnifikat abſchwächt. An dieſes Gewohnheitsrecht halte ich mich, denn ich habe nichts Koſtbareres nach den Bildern Athens als die ſtreng geregelten Aufzüge des Mittelalters, die Dienſtverpflichtung ſeiner religiöſen Orden, ſeine Ritter, ſeine ſchönen Arbeiter- und Handwerkergilden, die in ihrer wunderbaren, die Stimmung des einzelnen überwindenden Ordnung die Welt zum Heile und die Schönheit zum Siege führten.

Der heiter klare Süden lehnt ſich im Namen der uralten Kosmosidee auf gegen den Peſſimismus des Nordens, gegen „den humanitären Trupp der Ibſen- und Tolſtoiſchüler", gegen „die proteſtantiſchen und neuchriſtlichen Gänſe". Verkannte Wahrheiten will Maurras in dem durchſichtigen Kleid ſeiner Mythen wieder zum Bewußtſein bringen: Züge einer einfach-frommen Philoſophie, geboten ohne Intrigue, ohne geſchichtliche Färbung, ohne Haltung und Darſtellung mit Seltſamkeiten zu beſchweren. Dem auf die Spitze Getriebenen, das in der neuchriſtlichen Bewegung Mode zu werden drohte, wollte er aus dem Wege gehen und überallhin gleichmäßiges Licht verbreiten. Das Licht iſt ein Schirm und ein Schild. Der Neugier des gewöhnlichen Sterblichen iſt es nicht erreichbar. Die Geheimniſſe, die es birgt, werden niemals in die breite Öffentlichkeit dringen. Ihm habe er die ſeinigen anvertraut. Mittelmeerländiſche Weisheit wirbt, in verführeriſcher Blankheit paganiſierend, zu neuen Feldzügen.

Das Jahr 1898, das von dem Lärm der Dreyfushändel widerhallte, brachte den hundertjährigen Geburtstag Michelets, den fündundzwanzigjährigen Todestag Cha-

teaubriands und erlebte die Errichtung einer Büſte Sainte-Beuves. Die bei dieſen Anläſſen ſich aufdrängenden Gedanken führten Maurras zu allgemeinen Schlußfolgerungen, die er in dem Büchlein: Trois Idées politiques Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve niederlegte.[11]) Der Bürgerkrieg, der die Verteidiger des Rechtes und des Heeres bzw. des Vaterlandes zu unverſöhnbaren Fanatikern gemacht hatte, gab Maurras ſeine endgültige politiſche Einſtellung, die in dieſem Büchlein ſchon deutlich ſichtbar iſt. Es verdient deshalb in dieſem Zuſammenhang erwähnt zu werden, weil hier in groben Zügen eine Weltanſchauung zu geben verſucht wird: der organiſatoriſche Empirismus. Chateaubriand oder die Anarchie, Michelet oder die Demokratie ſind (wie in L'Avenir de l'Intelligence das Kapitel: Le Romantisme féminin) weitere Beiträge zur Kritik der Romantik, einer Kritik, die Demokraten wie M. Ary Leblond als „antifrançais" bezeichnen.[12]) Anknüpfend an ein Wort von France, der Saint-Beuve als den Thomas von Aquin unſerer Zeit bezeichnet hat, ſpricht er von einer „naturaliſtiſchen Summa", die das Werk des Kritikers darſtellt und die nur dem trocken erſcheinet, der die Analyſe verkennt. Sie zerlegt nicht nur, ſondern liefert auch die Elemente zum Wiederaufbau. Der Analytiker zergliedert nicht unterſchiedslos alle Erzeugniſſe der Natur. Er wählt die gelungenſten dieſer Art aus und zeigt dann, welches die gemeinſamen Vorausſetzungen und die erfahrungsmäßigen Geſetze dieſer glücklichen Hervorbringungen ſind. So kommt er zu einer Art Wiſſenſchaft des Gelingens, zu einem Gewohnheitsrecht. Aus dem wirklich Gelungenen erſchließt er Typen, die auch in Zukunft dem gleichförmig ſind. So ſchafft er ſich eine poſitiviſtiſche Subſtanzlehre, die die höheren Intereſſen der Menſchheit, mag man ſie

Recht oder Pflicht nennen, darſtellt. So oft er im einzelnen den Tatſachen einen Hinweis auf das Naturrecht und einen Ausblick auf das Ideal hinzufügen kann, tut er es. Mehr als einmal legt er ſo zwiſchen zwei Tatſachen eine allgemeine Wahrheit feſt, die gar oft den Lieblingsideen ſeiner Zeit widerſpricht. Sein gerader, geſunder, organiſcher Geiſt ringt der romantiſch-anarchiſtiſchen Stimmung, die in ihm ſteckt, wachſenden Widerſtand gegen die Ideen von 1789 ab. So wird die Analyſe ſchöpferiſch, indem ſie einen praktiſchen Rat, eine Richtung für das Handeln gibt. Eine Hygiene, eine Moral, eine Politik, ſelbſt eine Äſthetik und eine Religion kann ſo aus dem langſamen Fortſchritt deſſen entſtehen, was Sainte-Beuve ſeine „Naturgeſchichte der Geiſter" nennt.

Auf das Gebiet des Denkens angewandt, bedeutet dieſer Empirismus, daß der Wahrheitstrieb, urſprünglich nichts anderes als eine Leidenſchaft, durch Übung allmählich alle Elemente der Regulierung gewinnt. Merkt er, daß die Wahrheit nur unter beſtimmten Vorausſetzungen, in einer beſtimmten Ordnung und mittels beſtimmter Opfer gefunden und weitergeleitet werden kann, fügt er ſich der Regel, vorausgeſetzt, daß er rein, daß er echter Wiſſenstrieb iſt.[49]) Zur Lehre ſtrebend inmitten reaktiver Stimmung, zeigt er einen Weg: der Geiſt, bewegt durch die ihm eigentümliche Leidenſchaft, ſoll ſich nicht von ſeinem Beweger verführen laſſen. Um nicht ſeiner innerſten Art untreu zu werden, ſoll er immer ſeines Urſprungs und ſeiner Schranken eingedenk bleiben; und der Zwang zu ſolcher Rechenſchaftsablage wird den Auftrieb ſeiner Wißbegier mäßigen. Dieſe behält ihren alten Rang als Prinzip der Wiſſenſchaft bei und entgeht doch der Gefahr, Prinzip der Anarchie und Barbarei zu werden. Auch Gründe des

öffentlichen Wohles können und müſſen der Wißbegier Schranken auferlegen, ſonſt wird ſie revolutionär, metaphyſiſch, wird Szientismus.

So erweiſt ſich denn in den Augen von Maurras der Empirismus als ein religiöſes und moraliſches Syſtem, das vollkommen laiiſch (weltlich), ſtreng vernünftig, frei von jedem Myſtizismus iſt. Ihm ſcheint das moderne Frankreich zuzuſtreben. Aber auch das alte Frankreich widerſtrebt ihm nicht. Dieſes wird angezogen durch den geordneten, erhaltenden Zug, durch die Verachtung des demagogiſchen Geſchwätzes. Dieſer Empirismus lehrt in der Tat, daß die Geſellſchaftsordnung, wie auch immer man ſie gewinne, mehr bedeutet als die Freiheit der Perſonen, da jene das Fundament von dieſer iſt. Anſtatt die Gleichheit auch nur vor dem Geſetz zu feiern, wendet ſich ſeine Aufmerkſamkeit triebhaft und doch methodiſch den natürlichen Verſchiedenheiten zu, die dem Analytiker unfehlbar auffallen müſſen. Und während man heute der weichlichſten Gefühlsduſelei in den Geſetzen und Sitten huldigt, lobt der Empirismus als normal ein geſundes Maß moraliſcher und phyſiſcher Unempfindlichkeit.

Das ſind, meint Maurras, die Grundſätze der klaſſiſchen Moral und der heidniſchen Politik, die der Katholizismus ſo ſorgfältig bewahrt hat, und er hofft, daß ſeine Zeitgenoſſen in bezug auf dieſe Dinge aufgeklärter ſind als die Jeſuiten von 1857, die bekanntlich einen Vorſchlag Comtes betreffend Abſchluß eines Bündniſſes mit den Poſitiviſten ablehnten. Von dem, was traditionell oder „Altfrankreich“ iſt, ſchließt der organiſatoriſche Empirismus eigentlich nur die Mißbräuche des chriſtlichen Gefühls aus. Aber dieſe gleicht die Kirche ja ſelbſt aus oder bekämpft ſie; denn ſie hat immer die ignoranti-

ſtiſchen und bilderſtürmeriſchen Sekten, die aus der Leſung der jüdiſchen Bücher geboren ſind, verleugnet. Dieſer Empirismus iſt auch nicht unduldſam. Er zwingt niemand. Wie der Hygiene genügt es ihm, daß alle die zugrunde gehen, die ſeiner nicht achten, Perſonen oder Geſellſchaften.

Dieſe Weltanſchauung iſt nichts weniger als rein empiriſch, ſie ſtellt nicht nur Erfahrenes und Gegebenes feſt, ſondern ſetzt Geſetzmäßigkeit und Zielſtrebigkeit des Denkens und Lebens voraus. Wie könnte das Gelungene ohne Zuhilfenahme von Ideen und Idealen herausgefunden werden? Wie könnte organiſiert werden ohne Plan? Wie läßt ſich im Empiriſchen die Leidenſchaft ausſchalten?

Langſam, aber ſicher wirkten dieſe Ideen weiter. Die Kritik, die Charles Morice, René Boylesve, Charles Le Goffic in der „Kokarde" fanden, zeigte, daß ſie damals ſchon dem Klaſſizismus nahegerückt wurden. Das Wort Morices von „den gedachten Gefühlen" wurde von Maurras als richtunggebend eingeführt; aus Anlaß des erſten Romans von Boylesve („Médecin des dames de Néans") wurde von einer Wiedergeburt der älteſten und koſtbarſten Eigenſchaften des franzöſiſchen Geiſtes und von Le Goffic als von „einem ganz lateiniſchen Geiſt" geſprochen, in dem „die keltiſche Seele ihrer wirren Träume und der dumpfen Wünſche klar bewußt geworden iſt."[54])

Aber erſt mit der Gründung der Zeitſchrift Minerva (1902—03) entſtand ein neuer ſichtbarer Kriſtalliſations- und Richtungspunkt der neuklaſſiziſtiſchen Ideen. René-Marc Ferry (1864—1912), zuletzt Theaterkritiker an der Revue hebdomadaire,[55]) leitete ſie in der Abſicht, im Zeichen der antiken Göttin der Weisheit die Leſer hinzuleiten zu den Schätzen der Kultur und ſo wieder guten Geſchmack zu

verbreiten. Wieder erſcheint Maurras wie in der Ecole romane française als erſter Helfer und eröffnet die erſte Nummer mit einer „Anrufung an Minerva“: „Siehe, wir leſen all deine Dichter wieder. Ronſard, Racine, La Fontaine, Molière kommen wieder zu Ehren. Wie gern gehen wir wieder nach Verſailles! Ohne die jungen Wunder des Gotiſchen zu mißachten, geben wir doch der einzigartigen Louvrekolonnade ihren Rang zurück. Unſer Pouſſin wird allmählich der Vergeſſenheit entriſſen. Wenn wir von dem großen Jahrhundert ſprechen, können wir nicht wie Michelet ehedem ſagen „Es iſt das achtzehnte Jahrhundert“, und wenn wir auch keinen echten Ruhm verworfen haben, ſo wiſſen wir doch, welches der ſchönſte iſt. Wir haben wieder Sinn für unſer Schickſal.“[34]) Hier erſchienen weiterhin die Artikel, die Maurras ſpäter zu dem Buch „Die Zukunft des Geiſtes“ zuſammengefaßt hat, vielleicht ſein vollkommenſtes Werk, weil der Machiavellismus des werdenden nationaliſtiſchen Politikers noch kaum durchblitzt, weil er klar die Lage erkennt und eine Richtung zu weiſen ſucht; weil er das Geld und ſeine namenloſe, verantwortungsloſe Herrſchaft (vor Péguy) brandmarkt. Man müſſe „blöde ſein wie ein Konſervativer oder naiv wie ein Demokrat“, um das nicht zu ſehen. Gewiß, der Katholizismus widerſtehe, aber wie lang noch? Das Geiſtige ſinke in der Welt und die brutale Gewalt gehe auf die Eroberung des Alls aus. Ehe man an den Wiederaufbau Frankreichs denken könne, müſſe die Elite der franzöſiſchen Geiſter ihr eigenes Denken in Zucht nehmen. Die Katholiken hätten dabei keine Schwierigkeiten. Für die anderen aber habe er die wunderbare Regel wiedergegeben, die der geniale Comte unter dem Namen Poſitivismus aufgeſtellt hat. Es war ein ſeltſamer Wider-

ſpruch, daß ein Mann, der „im Namen der Vernunft und der Natur gemäß den alten Geſetzen des Univerſums zur Rettung der Ordnung um der Dauer und der Fortſchritte der bedrohten Kultur willen" zur Gegenrevolution drängte,[57]) dem Freunde (Ferry) zuliebe, der „zu gut war für unſer Jahrhundert", noch einmal den Streit um die nationalen Intereſſen und Stimmungen aufſchob und ſich ruhiger, ſachlicher Kritik befleißigte. Freilich ſollte der ſchöne Traum nicht lange dauern.

In der kurzen Zeit erſchienen in der Minerva von Maurras noch „Die Liebenden von Venedig", von Barrès „Der Tod von Venedig", von Bordeaux „Die Angſt vor dem Leben", von Bourget die kritiſchen Aufſätze „Die beiden Taine" und „Balzac als Soziologe". Der Mitarbeiterſtab war glänzend: Vincent d'Indy, Alfred und Maurice Croiſet, Albert Sorel und Emile Gebhardt, Arthur Chuquet und Franz Funck-Brentano, René Boylesve, Frédéric Pleſſy, André Beaunier, Louis Dimier, Jacques Bainville, Charles Le Goffic, Charles Morice. Aber alle Gelehrſamkeit und Kunſt, alle Echtheit und Feinheit, aller Attizismus und Humanismus konnten die Zeitſchrift nicht retten. Sie ſtirbt an dem Element, mit Hilfe deſſen die Plutokratie ihre grobſchlächtige Herrſchaft ausübt, deſſen unheimliche kulturunterminierende Kraft Maurras wie in Vorahnung des Kommenden herausgeſtellt hat. Und nicht ohne Ergriffenheit ſcheint Maurras dieſer Zeitſchrift nachgetrauert zu haben: „Lange Zeit wird man nicht mehr im ernſten Zwiegeſpräche unter der Platane auf und ab gehen können . . . Heute hat jeder ſich bewaffnet und eingeübt. Alles iſt bereit. Auf zur Tat! Und ich verlange nichts Beſſeres. Aber ich werde doch immer Blicke des Bedauerns

nach dieſer edlen Paläſtra und dem hochherzigen Pentathlon der Minerva zurückſchicken. Schriftſteller und Leſer wären dabei beſſer geworden!“[58])

Charles Maurras trat in der Zukunft faſt ganz auf das Gebiet des politiſchen Kampfes und der Journaliſtik über. In der literariſch-philoſophiſchen Kritik erſetzte ihn Pierre Laſerre. Er nahm den Kampf gegen die romantiſche Krankheit des Jahrhunderts mit neuer Wucht und Frontſtellung auf. Er gab in „Le Romantisme français“ (1907) und in „La Doctrine officielle de l'Université“ (1912), aufbauend auf einer Kritik, die nicht minder ſcharf, wenn auch etwas vorſichtiger war als die ſeines älteren Freundes, ebenfalls eine Art Syſtem des Klaſſizismus. Im erſten die Umriſſe einer Äſthetik und Philoſophie, im zweiten die Grundſätze einer Pädagogik. Bewußt reihte er ſich ein in die Tradition Ariſtoteles, Thomas, Descartes, Comte, Bergſon. So ſehr er von Maurras abhängig iſt, in der philoſophiſchen Tragweite, die ſeine Erörterungen haben, zeigt ſich die Selbſtändigkeit. Der organiſatoriſche Empirismus, den Maurras Sainte-Beuve entnahm und an Comte erprobte, erſcheint hier abgeleitet aus der ganzen Geſchichte der Philoſophie. Vor ihm ſtand der wiſſenſchaftliche Monismus und Phänomenalismus einer Wiſſenſchaft, die an die allheilende Kraft einer immer in die Zukunft, auf das Neue ſchielenden Fortſchrittsdogmatik glaubte, die mit Quantitäten und Bewegung die Welt erklären zu können glaubte. Auf Renouvier aufbauend, von Bergſon nicht unbeeinflußt, nimmt Laſerre einen qualitativen Pluralismus an, an dem alle großen Philoſophen, die deutſchen allerdings nur als Zerſtörer, gearbeitet hätten. Ausgangspunkt dieſer Philoſophie iſt die axiomatiſche Unter-

ſcheidung des Subjekts und des Objekts, des Erkennenden und des Erkannten, ohne die keine Philoſophie verſtändlich ſei. Dieſe Trennung und die daraus ſich ergebende Notwendigkeit eines geſellſchaftlichen Lebens bilden das Kriterium, das nach Laſerre die nutzloſen metaphyſiſchen Syſteme von den nützlichen unterſcheidet. Dieſes Minimum von Vernunft und Klugheit (von geſundem Menſchenverſtand) macht die Annahme einer Identität von Denken und Sein unmöglich. Zwiſchen beiden beſteht in Wirklichkeit Äquivalenz. Damit iſt der Kampf Gratrys gegen den franzöſiſchen Hegelianismus auf erfolgreicherer Baſis wieder aufgenommen.[59]) Daraus folgt dann die Unterſcheidung einer ſubjektiven Geſinnungsmoral und einer objektiven, ökumeniſchen Moral. So wird das Individuum wieder in die Geſellſchaft hineingeſtellt, wo es nicht lebt wie eine Zelle im Organismus, wie Schäffle und Dürkheim ſich einbildeten, noch als ſein eigener Geſetzgeber, der eiferſüchtig, nötigenfalls gegen alle Ordnung und Stetigkeit, ſeine Rechte wahrt, ſondern wie ein vernünftiges, geſellſchaftlich veranlagtes Weſen, das weiß, daß alle Intereſſen ſeines Lebens mit dem Vorteil einer Vergeſellſchaftung verknüpft ſind, die allein den Fortſchritt ſichern, das Erworbene bewahren, die ſchwachen Seiten ſeines Weſens verteidigen kann gegen die blinden tieriſchen Triebe.

All dies ergibt nun eine Äſthetik, die den architektoniſchen Aufbau der Welt als Gegebenheit ſetzt. Des Künſtlers Aufgabe iſt es darnach, die tiefe Ordnung und innere Struktur der natürlichen Harmonien zu empfinden und durch die Art ſeiner Formgebung uns auf dem Wege einer Erſchütterung mitzuteilen. An einer Stelle ſpricht er von den Qualitäten der Dinge als von „göttlichen Funken der Liebe", an die die Intuition in der

Ordnung des Vitalen rührt (Bergſon). Um aber das Geſchaute auszudrücken, um es künſtleriſch zu geſtalten, muß ſich die Intuition an den Geiſt wenden. Dieſer überſetzt es in die geometriſche Ordnung, gewiſſermaßen dem Geſetz der kleinſten Anſtrengung folgend. Allerdings ſo wenig Geometrie als möglich. Sein leidenſchaftlicher Sachenſinn ſoll ihn vor Trägheit ſchützen; ſoll ihn dazu bringen, lange, unabläſſig die objektiven Geſetze zu betrachten, die die Bildung der Wirklichkeit in der Natur beherrſchen und die eigentlich in höherem Grade als die Wirklichkeiten ſelber der Gegenſtand der künſtleriſchen Nachahmung ſind. Das heißt alſo, der Künſtler darf niemals dieſen göttlichen Funken der Liebe unmittelbar zu faſſen und darzuſtellen ſuchen. Das würde zur Abirrung und Unfruchtbarkeit führen. Er darf — und das iſt der große kosmiſch-organiſche Grundzug dieſes Denkens — das einzelne nur im Zuſammenhang mit dem Ganzen betrachten. Und in dieſem Licht, das vom Ganzen her auf Einzelerlebnis und Einzelſchau fällt, muß der Künſtler arbeiten. Dieſe kosmiſche Erhellung darzuſtellen iſt ſein Ziel, nicht das Ideal, wenigſtens bei den Künſten, die ſich der Nachahmung der Natur widmen. Von hier aus erklärt ſich die ſcharfe Verurteilung all der anſpruchsvollen, armſeligen Verſuche, die Welt nach dem Vorbild ſchwankender, grundloſer Willkür aufzubauen. Hugos Dichtung iſt Schwülſtigkeit, die Muſſets Gaukelei der Liebe, die Vignys edle Albernheit. Die Erklärung der Menſchenrechte ein Parlamentariergerede oder eine Sammlung anarchiſtiſcher Anweiſungen. Und auch dem Pantheismus und Evolutionismus liege ein unhaltbarer Individualismus zugrunde. So entwickelt Laſerre im Anſchluß an die bekämpften Irrtümer das Bild des Seinſollenden und ſtellt

es vor die Lügen und Phantaſterien, die es verdunkeln.[60]) Im einzelnen übt der Kritiker ſeine Kunſt weitherzig und verſtändnisvoll aus. Zwar die offiziellen Größen der Sorbonne (Aulard u. a.) hat er ſo ſcharf angefaßt, daß ſie aufſchrien. Aber im übrigen will er die Kunſtlehre des Meiſters (Moréas) nicht als Guillotine benutzen. Sie ſoll unverſöhnlich ſein und doch nie verachten, wo „etwas iſt“. So entdeckt und lobt er den echten natürlichen Ton bei Charles-Louis Philippe, der inmitten von Albernheiten und unangebrachter Feierlichkeit immer wieder durchdringt. Er entdeckt und tadelt bei Barrès („La Colline inspirée“) inmitten herrlicher Poeſie einen romantiſch-pantheiſtiſchen Urgrund, „die Anſpielung auf eine Urinſpiration der Menſchheit, die vor jeder Erfahrung, vor jeder Weisheit lag“. Von „Geſang“ dürfe man nur ſprechen, wo Weisheit und Regel ſchon gegenwärtig ſeien, ſonſt ſei es ein Wimmern. „Ordnung und Leben ſind zweierlei. Aber in der Wirklichkeit können ſie durchaus nicht getrennt gedacht werden. Ihre Weſenheiten entfalten ſich gleichzeitig, und nur ihre gegenſeitige Durchdringung ſchafft Sein.“[61]) Der Barrès wird hier getroffen, von dem das Wort ſtammt: „Die Vernunft, welch eine Armſeligkeit an der Oberfläche unſeres Weſens!“ Der Barrès, der bei aller vollendeten Kunſtübung und einſeitigen Traditionsverherrlichung ſein Herz doch nie ganz freimachen wird von gewiſſen Giften, an denen ſeine Jugend ſich berauſcht hat.

Die Grenzen dieſes reaktiven Klaſſizismus werden bei den Dichtern dargeſtellt durch die nie ganz überwundenen Reſte des Symbolismus, aus dem ſie ſtammten, bei den Kritikern durch den bis heute beibehaltenen Poſitivismus, bei beiden durch ihren metaphyſiſchen Skep-

tizismus und ihre einſeitig rück- und ſüdwärts gerichtete Einſtellung. Sie waren Kinder der Dekadenz. Bei Moréas, für den in der Welt nichts exiſtierte außer den ſchönen Verſen („Stances" IV, 8), ſaß „das Grauen ob der unwiderruflichen Entzauberung der Welt" am tiefſten; er war trotz ſeiner griechiſchen Herkunft viel weniger Grieche als Maurras und Laſerre, in denen der Tat- und Kampfgeiſt die ſchlimmſten Wunden der Zeit geheilt hat, denen ein gut Stück klaſſiſcher Unempfindlichkeit und naturhafter Einſchwingungskraft mit auf den Lebensweg gegeben iſt. Ihre Themen und Erörterungen bewegen ſich in verhältnismäßig engem Kreiſe, ſie bleiben erdennah, der Gegenwart verhaftet, dem ſchönen Spiel oder der zweckbewußten Ordnung dienend.

e) Der expanſive Klaſſizismus.

Sie hatten aber einen Durchbruch getan und ſo die Bahn freigemacht. Nun konnte ein expanſiver Klaſſizismus kommen und den Romantizismus erſt innerlich überwinden, indem er Natur und Übernatur zu bändigen, Trieb und Gefühl dem Geiſte untertänig zu machen und ſo die ſeeliſchen Errungenſchaften der Neuzeit endgültig dem ewigen Humanismus einzuverleiben ſuchte. „Der Klaſſizismus iſt im 17. Jahrhundert ganz beſonders ... wir aber wollen ihn als Maß einer weiteren, einfacheren, ewigen Wirklichkeit."[**])

Dieſe Neueinſtellung erklärt ſich einmal daraus, daß man die Übertreibungen, die die Lehrer in der Hitze des Kampfes gegen Romantik, romantiſchen Individualismus und revolutionäre Metaphyſik begingen, als ſolche erkannte und wiedergutzumachen ſuchte. Clouard ſprach dies

offen aus, indem er dem Wort „Fleiſchgeſchmack", das Maurras auf den Stil Chateaubriands angewandt hatte, nur noch geſchichtliche Bedeutung zuſprach. Gilbert Maire ſah es als eine Schwäche Brunetières an, daß er in ſeiner Leidenſchaft gegen den Individualismus auch die lyriſche Poeſie nur als „Verlängerung individueller Einfälle" anzuſehen und geringzuſchätzen geneigt war und dadurch Gefahr lief, die Quellen derſelben zum Vertrocknen zu bringen.[63]) Dazu kam noch ein poſitiver Einfluß.

Bergſon, der in Laſerre ſchon da und dort erweichend und dehnend wirkt, kommt in der Gruppe, die ſich ſeit 1907 um die „Revue critique des Idées et des Livres" ſchart, voller zur Geltung. Hier erkennt man unbedenklich das Verdienſt Bergſons an. „Er ſchärft den philoſophiſchen Geiſt ſo, daß dieſer bis in die Sympathieſchwingungen vordringen kann, die der Erkenntnis, ſie erzeugend, vorangehen, und dadurch gliedert er ihr all die dunkeln Bezirke des Gefühls an, die man bis dahin der Herrſchaft der Triebe überließ."[64]) Er rechtfertigt alſo den Verſuch, das magere Gärtchen, das ſich Moréas, du Pleſſy und de la Tailhède eingezäunt, das auch Maurras in ſeinen philoſophiſchen Erzählungen („Der Paradiesweg") und Laſerre in ſeinem etwas nüchtern, ungeiſtig wirkenden Roman („Das Verbrechen von Biodos") nicht weſentlich erweitert haben, zu verlaſſen und, der Romantik folgend, die unendliche Welt als Stoffgebiet zu bejahen.[65]) Zwar erſcheint unter den Mitarbeitern noch Lionnel des Rieux von der „Ecole romane française", von „Minerva" ſtrömen Dimier, Bainville, Le Goffic, Pleſſis, Boylesve hinzu, aber von Symbolismus iſt auch die letzte Spur verſchwunden. Die Jungen ſind die Wortführer. Sie ſind die Ganzen. Sie erobern das Neuland. Wenn auch noch

nicht in großen Kunſtwerken, ſo doch kritiſch. Sie rechtfertigen die tiefſinnige Lyrik eines Maurice de Guérin, eines Jules Tellier,*) eines Paul Fort an der Hand einer Begriffsbeſtimmung des Klaſſizismus, die deutlich ihre expanſiven Abſichten verrät. Der Klaſſizismus iſt ihnen „eine literariſche Methode, eine Disziplin angeſichts des unbegrenzten Stoffes", alſo eine Sicherung derjenigen, die ſich an die äußerſten Grenzen der intelligiblen Welt wagen. Dem Geiſte kommt dabei in der Literatur die Aufgabe zu, „beſtändig Alltägliches und Neues den menſchlichen Errungenſchaften anzugliedern". Dieſe menſchlichen Errungenſchaften (die Kultur) zerfallen in helle und dunkle, durchleuchtbare und nicht durchleuchtbare Gebiete. Das Hellſte, Klarſte an dieſem harter Stofflichkeit abgerungenen Gedankengut, das iſt, objektiv, rückwärts geſehen, der Klaſſizismus.

Der fortſchrittsfrohe Blick auf den unendlichen Stoff der Welt und die ehrfürchtige Sicherſtellung des errungenen Beſitzes: beides erhält ſeine Rechtfertigung im Geiſte. Nicht das Maß iſt der tiefſte Sinn des Klaſſizismus, ſondern der Geiſt. Der Geiſt iſt allein imſtande, dem alles, auch die Kunſt überflutenden Vitalismus einen wirkſamen Damm entgegenzuſetzen. Die Kunſt iſt eine eigene Ordnung, in der der Geiſt vor der antiintellektualiſtiſchen Kritik Bergſons und Sorels ſichergeſtellt ſei. Sie geht aus von der unendlichen Bewegtheit des wirklichen Lebens und wandelt in ihrer Weiſe das Grundthema Bergſons von „der reinen Dauer" und der „ſchöpferiſchen Entwicklung" ab. Wie Péguy, Bergſon verdeutlichend, in ſchärfſtem Dualismus „das Zeitliche" und „das Ewige" als Grundbegriffe herausſtellt und ſie in der Verwirklichung ſich vermählen läßt, ſo Clouard. Er ſagt „das

Alltägliche“ und „das Ewige“. In der Emotion und Paſſion tritt das Alltägliche an den Künſtler heran; läßt er ſich von dieſen Dingen beherrſchen und treiben, weiß er ſich nicht loszumachen von dem orientaliſchen Fatalismus der Dinge,[17]) dann iſt er Romantiker; macht ſich ſein Geiſt freier von dem Zufälligen, Dunkel-Laſtenden, Triebmäßig-Bedrängenden, ſchafft er damit Abſtraktes, Ewiges, Welthaltiges, iſt er Klaſſiziſt. Während aber bei Péguy das Ewige ſich herunterſenkt ins Zeitliche, die Inkarnation alſo als Kernſtück des Glaubens erſcheint, iſt hier die poſitiviſtiſche Grundhaltung in der Kunſt immer noch beibehalten. Das Ewige erſcheint als logiſcher Auszug aus dem Alltäglichen. Die Welt iſt alſo zutiefſt nichts anderes als ein abſtraktes Gerüſt, durch das die Dinge faßbar ſind, vorausgeſetzt, daß eine dauernde und allgemeine Entſprechung im Geiſte vorhanden iſt. Die algebraiſche Urformel, nach der Taine ſuchte, kehrt wieder. So ſcheint die Übermittlung ſichergeſtellt, das Schickſal der Literatur dem allgemeinſten Element anvertraut, das Objektive und Subjektive in höherer Einheit zuſammengeſchloſſen, die Möglichkeit und der Sinn der Kritik gegeben, die Wertung des Stils einheitlich geregelt. Seine Klarheit hängt von der Vergeiſtigung der Gemütsbewegung ab. Er braucht nur der Bewegung des Geiſtes zu folgen, um gut, das iſt klar zu ſein.

f) Der tragiſche Zwieſpalt.

Dieſer Klaſſizismus ruht nicht auf der Raſſe, ſondern auf der Kultur (nationale Sprache und Religion, konſtruktive Kraft, Geſchmack als Grundelemente). Mit beſonderer Liebe hütet er das Werkzeug der Sprache.

Sie iſt ein feſtgelegtes Syſtem abſtrakter Zeichen. Nur wenn ſie in ihrer Unverſehrtheit und Reinheit geachtet wird, vermag ſie der Kunſt Kraft, Klarheit und Dauer zu verbürgen. Da nun aber erfahrungsgemäß nichtdurchgeiſtigte Gefühlsmaſſen dieſe Unverſehrtheit und Reinheit bedrohen, muß der Künſtler ſchon deshalb, um ſein unentbehrliches Werkzeug im guten Zuſtand zu erhalten, Vergeiſtigung des Erlebniſſes erſtreben. In der Formel erreicht das Erlebnis ſeine klaſſiſche Vollendung. Racine konſtruiert ſeine Perſonen wie Symbole von Leidenſchaften, die die Formen eines ewigen Hervorgangs darſtellen. Das iſt Analyſe. Am anderen Ende ſteht der ruſſiſche Künſtler, der ſein Erlebnis in ſukzeſſiven Anſpielungen nahezubringen ſucht. Zwiſchen beiden Polen muß ſich in jedem Fall die Erzeugung der dichteriſchen Stimmung vollziehen: bald mehr auf dem Wege der Analyſe, bald mehr auf dem Wege der Intuition. Es genügt, wenn die letztere auf dem Wege zur Intellektualiſierung iſt, wenn ſie ſich zuchtvoll beherrſcht und ſo die Gefahr der Entartung ins Triebhafte überwindet.

Damit nun dieſe Beherrſchtheit inmitten der Fülle der künſtleriſchen Geſichte möglich iſt, muß der Künſtlergeiſt eine gewiſſe Unempfindlichkeit, Unangreifbarkeit in ſich haben: einen „hellſichtigen, fruchtbaren Amoralismus“ nach Art La Rochefoucaulds. Dies will zunächſt beſagen, daß der Künſtler im Dienſte der Schönheit ſchafft und ſich in dem Prozeß der Formgebung nicht von außerkünſtleriſchen Geſichtspunkten leiten laſſen ſoll. Er muß ſich ſelbſt und alles zweckhafte Wollen vergeſſen. Er muß vor allem auch die ſeit der Aufklärung eingeriſſene Unart der Weltverbeſſerung und Volkserziehung (Saint-Simon, Victor Hugo) überwinden. Der Künſtler iſt nicht

Prieſter und Moraliſt. Dieſen Beruf hat er ſich angemaßt, um ſeinem Tun Glanz und Tragweite zu geben. Das iſt demokratiſch-romantiſche Verwirrung, der der Klaſſizismus Ordnung und Hierarchie entgegenſetzen muß. Indem aber gleichzeitig die romantiſch-naturaliſtiſche Sucht nach dem Eigenartig-Individuellen, Seltſamen, Schauerlichen, Pittoresken, Anormalen bekämpft und das geſunde, ewige, normale Menſchentum auf den Schild gehoben, indem die objektive Würde betont wird, wird dem Begriff des Amoralismus ein Teil ſeines Giftes genommen. Das Schwergewicht wird in die objektive, tektoniſche Moral verlegt; die Geſinnungsmoral läßt man auf ſich beruhen. Ein Aufſtöbern letzter Motive wird nicht verſucht. Es ſteckt aber auch ein Reſt von Paganismus darin, der Voltaire, Anatole France und Remy de Gourmont rechtfertigt. „Das Wunder ſeines Werkes", heißt es z. B. von Gourmont, „iſt, daß das Gefühl, deſſen Krankhaftigkeit man oft ahnt, niemals den Ausdruck verdorben hat. Daraus kann man lernen, daß jedes Gefühl, wenn es nach guter Methode gepflegt wird, ſein Gift verlieren und an Würde wachſen kann."[44])

Dieſe naturaliſtiſche Tendenz, die etwas an die pſychotherapeutiſchen Verſuche der Dilettanten erinnert, iſt wohl in erſter Linie die Haltung der Poſitiviſten unter den Neuklaſſiziſten. Aber auch Katholiken wie Daudet („L'Entremetteuse") und Beaunier („Suzanne et le Plaisir") fallen noch neueſtens in kirchlich getadelten Naturalismus zurück. Die neuklaſſiziſtiſche Kritik ſtellt andererſeits feſt, daß „der Geſchmack am Laſterhaften verſchwindet . . . Man verachtet die zu leichten Gegenſtände und die barbariſchen Schauſpiele, die nur die Nerven kitzeln. Es gibt eine Stufenreihe der Würde in den Elementen, die wir

unſerer Seele vorſetzen".[69]) „Haben denn alle dieſe Streitgeſchichten (Ehebruch mit Prozeß und Scheidung), die heute die Bühne füllen, nicht unendlich viel weniger mit dem ewigen Teil in unſerem Gemüt zu tun als zum Beiſpiel das Opfer der Iphigenie?"[70]) Gerade hier zeigt es ſich eben wieder, wie unmöglich es iſt, eine geſchloſſene künſtleriſche Schule zu bilden, wenn in den letzten metaphyſiſchen und ethiſchen Fragen ſo verſchiedene Maßſtäbe mitgebracht werden, wie ſie Poſitivismus und Katholizismus darſtellen. Die Ausſprache in bezug auf die tiefſten Fragen wird immer formaliſtiſch ſein; ſie wird den tiefſten ſeeliſchen Zuſammenklang nie zuwege bringen und in Kunſtübung und Kunſtbeurteilung immer wieder zu töblichen Zerſpaltungen führen. Sie wird notwendig den Klaſſizismus zur Methode machen müſſen und in allem übrigen von dem Gewicht der Unverſöhnlichkeit der Grundhaltungen niedergedrückt werden, wenn nicht irgendeine billige Verſtändigung eintritt.

Zu Claudel gewandt, ſchreibt Clouard: Daß es Verbindung und Brüderlichkeit zwiſchen allen Menſchen und vom Himmel zur Erde herab gibt; daß Sie jeden Menſchen verantwortlich für Chriſti Todesnot machen; daß der Menſch inmitten der Dinge einherſchreitet, belaſtet mit dieſer ewigen Verantwortung: abgeſehen davon, daß dies nicht in den Bereich unſerer Kritik fällt, warum ſollte unſer Humanismus ſich dadurch eingeengt fühlen? Ich ſpreche nur für einige unter uns, da die meiſten ja ausübende Katholiken ſind."[71]) Dürfen nun diejenigen, die wie Claudel durch Metaphyſik nicht nur nicht eingeengt ſind, ſondern in ihr den tiefſten Sinn der Welt erkennen, Klaſſiziſten genannt werden, auch wenn ſie noch nicht alle formalen Eigenſchaften haben, die das vollendete

klaſſiſche Kunſtwerk ausmachen? Die Gegenſätze innerhalb der neuklaſſizistiſchen Schule treten hier ſcharf hervor. Zwar iſt man in der Anerkennung des klaſſiſchen Wertes der Lyrik eines Louis Le Cardonnel einig. Er gilt ihnen, ſeitdem Moréas tot iſt, als der einzige große Dichter. Dieſer urſprüngliche Parnaßſchüler und Symboliſt[12]) hat in der Tat nach mancher Irrfahrt — une désolation qui s'achève dans la prière hat man ſein Leben genannt — im katholiſchen Prieſtertum den Frieden der Seele und die Kraft gefunden, den verborgenen Sinn der Dinge, wie er ihm in ſeiner umbriſchen Wahlheimat aufgegangen iſt, in drei Gedichtbänden (Poèmes 1904, Carmina Sacra 1912, Du Rhône à l'Arno. 1920), die noch Anklänge an ſeine Herkunft aufweiſen, zu beſingen: „Die ſchönen lateiniſchen Horizonte Umbriens legen es mir täglich näher, die ſchönen Eigenſchaften unſerer franzöſiſchen Heimat: Knappe Charakteriſierung, ernſte, verhaltene Beredſamkeit, reinen Stil, rhythmiſche Strenge, die doch nicht ſtarr wird, mir anzueignen. Ohne ſie kann nichts Unvergängliches geſchaffen werden." Seine Myſtik, in der das religiöſe Gefühl ſich weder im Unbeſtimmten verliert, noch Sprödigkeit annimmt, ſchwächt den klaſſiſchen Humanismus nicht, noch viel weniger widerſpricht ſie ihm, ſie ſetzt ihn nur nach einer Seite hin fort. Sie iſt ſinnvoll, ſie hat die Probe des Lebens beſtanden; ſie ſpricht zu dem Menſchen, indem ſie z. B. in einer Homilie das Reinmenſchliche unter dem Religiöſen durchſcheinen läßt.

„Das poetiſche Feld des Katholizismus — darf ich es nicht im Namen der Ungläubigen ſagen? — iſt ein weites Feld des Möglichen. Es ſind unſichtbare Lande jenſeits des Ozeans; es kann ſogar das Schauen einer Hoffnung

ſein; es iſt ein tieferes Leben, eine reinere Liebe, das Unbekannte, das ein Geſicht bekommt. Daher grenzt die katholiſche Poeſie auch an den großen, den ewigen Symbolismus.“ Auch Marcel Henry nennt ihn „einen der größten Dichter, ſagen wir ruhig den größten“[73]) und Hector Reynaud „den erſten“.[74])

Das Symbol bedeutet Wiedereinſtellung der Idee in die Poeſie. An Stelle der Kolorit- und Bilderpoeſie der Romantiker und Parnaßdichter trat das geiſtige, das metaphyſiſche Element. „Die Zukunft der Wiſſenſchaft iſt vielleicht die Wiederherſtellung der Metaphyſik.“[76]) Als Renan in Verkennung der geiſtigen Lage ſeine Handſchrift von 1848 im Jahre 1890 herausgab, hatte eben Paul Claudel zu wirken begonnen. Er war nicht im Schatten einer der vielen Schulen, die namentlich ſeit dem Aufblühen des Symbolismus um ihre Eintagsziele rangen, groß geworden. Er war der Nutznießer des „Bankrotts der Wiſſenſchaft“, den Bourget 1883 lange vor Brunetière ſchon verkündet hatte.[76]) Bourget konnte in den Abgrund des „Unerkennbaren“, den Spencer aufgeriſſen, nicht ſehen. Es ſchauderte ihn. Er flüchtete hinter die Dogmatik. Claudel ſind die Dogmen das tägliche Brot geworden. Blieb Bourget zeitlebens ein halber Poſitiviſt mit Vorliebe für allerhand Grenzfälle, ſo erſtand in Claudel ein leibhaftiger Metaphyſiker inmitten unſerer geiſtentwöhnten Zeit.

Anſchaulich erzählt uns Léon Daudet von Claudels „Feuerblick und überſtürzter Rede“, von den heftigen Auseinanderſetzungen mit ſeinem Lehrer Burdeau.[77]) „Claudel iſt begabt wie ein mittelalterlicher Handwerker. Er iſt ein Ausnahmeweſen, ein Gewiſſenhafter, deſſen Geradheit bis zur Starrheit und deſſen Ausdrucksweiſe bis zur äußerſten

Spannung geht . . . Seine Redeweiſe iſt ausdrucksvoll, keuchend, ſibylliniſch, hervorgeſtoßen wie ſein Stil. Von Shakeſpeare kann er ſagen: Am ſchönſten ſind bei ihm die Stimmen. Ein Wort, das einen Band hoher Kritik aufwiegt. Die Dummheit und Gemeinheit anderer Leute treiben ihm die Röte ins Geſicht, beleidigen ſein Gefühl vom Menſchen, dem Werke Gottes . . Er iſt der Dramaturg in der Römermaske Das Talent Claudels iſt vergleichbar einem ungeſtümen Wein, von einzigartigem Erdgeſchmack, bitter und noch nicht ganz geklärt. Ich will damit ſagen, daß es bei ihm keine Gefühlspauſe gibt, keine Zone moraliſcher Entſpannung, keine Raſt zwiſchen feurigſter Gemütsaufwallung und ſtrengſter Myſtik.“[78])

In einer Beſprechung der religiöſen Einſchläge bei Elliot und Ibſen hat es Lemaître einſt bedauert, daß in Frankreich die weltliche und die religiös-kirchliche Literatur einander ſo fremd geworden ſind. „Gewiſſe Anſichten über den Seelengrund, gewiſſe Gebiete moraliſcher Kaſuiſtik, gewiſſe Ergüſſe des religiöſen Gefühls“ würden wir bei Boſſuet, bei Lacordaire und ſelbſt bei Veuillot finden, wenn wir ſie dort ſuchen wollten. Und er ſetzte aufrichtig hinzu: „Die weltliche (Literatur) verliert dabei etwas. Sie verliert dabei vielleicht manchmal etwas moraliſche Tiefe.“[79]) Er meinte dann weiter, der ganze Ernſt, der ganze ſittliche Kern Georges Elliots ſchienen in die manchmal pietiſtiſch anmutenden Romane Bourgets übergangen zu ſein. Man vergleiche aber nur etwa die „Annonce faite à Marie“ Claudels mit den Romanen Bourgets, und man wird den ungeheuren Fortſchritt ermeſſen, den zwei Jahrzehnte in der Aneignung der Subſtanz des Klaſſizismus vollbracht haben. Bourget blieb

allzu lange in mondäner Dekadenz ſtecken und verbrämte dieſe Leere mit dem von Rußland, Norwegen und England eingeführten Moralismus. Und auch ſpäter hielt er ſich entweder krampfhaft an ſtarrkonſervative Theoretiker wie de Bonald, oder er kam kaum über eine ſoziologiſch-pragmatiſtiſche Betrachtung der religiöſen Wahrheiten nicht hinaus. Er ſuchte die ſchwankenden Mauern des Staates und der Geſellſchaft mit allerhand „Hergeholtheiten", wie Simmel einmal in ähnlichem Fall ſagte, zu ſtützen. Ganz anders Claudel. Obwohl ſelbſt aus verirrter Jugend kommend, ſcheint er durch Rimbaud und Pascal den Sinn für die weſenhaften Realitäten des religiöſen Lebens gewonnen zu haben. Die nichtige Analyſe verwickelter Seelenzuſtände, ein Erzeugnis modernſter Unnatur und Triebbeherrſchtheit, die ausführliche Beſchreibung der Szenerien und die Kleinmalerei aller möglichen Nebenſächlichkeiten, ein Überbleibſel des Naturalismus, fallen bei ihm weg. Er iſt Metaphyſiker, und als ſolcher überwindet er auch endgültig den metaphyſiſchen Skeptizismus, der in der erſten reaktiven Periode des Neuklaſſizismus die Gedankenwelt der Moréas, Maurras, Laſerre und Barrès durchzieht und der auch in dem expanſiven Klaſſizismus noch nicht überwunden iſt. Hatten dieſe durch (logiſche) Analyſe die beſten Organiſationstypen ſeeliſcher, geſellſchaftlicher und künſtleriſcher Art, die gemeinſamen Vorausſetzungen und empiriſchen Geſetze feſtgeſtellt und durch eine Art gewohnheitsrechtliche Geltendmachung dieſer Typen auch für die Zukunft eine Subſtanzlehre, einen Rechts- oder Pflichtenkodex begründen zu können geglaubt, ſo hat Claudel, ſeitdem er 1890 den Glauben ſeiner Kindheit wiedergefunden, die Metaphyſik in ihrer poſitivſten, umriſſenſten, anſpruchsvollſten

Form, in der katholiſchen Dogmatik, bejaht. Maurras ſah im Unendlichen nur das Endliche, Claudel behandelt das Endliche wie ein Unendliches. Maurras hatte einſt aus dem Gefühl ſeiner metaphyſiſchen Unkraft den klaſſiſchen Geiſt des alten Frankreich ſo gedeutet, als ob er mehr Sinn habe für die Beziehungen der Dinge als für die Dinge ſelbſt.[80]) Nach Claudel iſt des Dichters Aufgabe, den Namen jedes Dinges hervorzuſtoßen, es wie ein Vater geheimnisvoll in ſeinem Prinzip zu nennen und mitzuarbeiten an ſeinem Leben in dem Maße, als er ehedem an ſeiner Hervorbringung teilnahm. Er beſchreibt die Dinge nicht, ſondern ruft ſie, und ſie ſind da. In Claudel hat ſich Frankreich (und der franzöſiſche Klaſſizismus) wieder auf den uralten Objektivismus und Vertikalismus feſtgelegt. Statt Natur und Leben unklar zu verherrlichen, hat Claudel wieder Gott geſagt, ihn Vater genannt und alle Dinge auf Gott geſtellt. Der Selbſtbeſtimmung ſetzt Claudel die Berufung durch Gott entgegen: „Du haſt mich gerufen mit meinem Namen. Wie einer, der ihn kennt, haſt du mich ausgewählt unter all denen meines Alters.“[81])

In dieſer unabänderlichen Berufung zur Ausſprache des Seienden, zur Verkündung des Ewigen liegt erſt die Überwindung des Dilettantismus. Das Leben bekommt ſeinen letzten Ernſt, wie es Claudel mit den Worten Rimbauds ausdrückt: „Harte Nacht! Das ausgetrocknete Blut raucht auf meinem Geſicht! Der geiſtige Kampf iſt ebenſo brutal wie die Menſchenſchlacht.“[82]) Renan, der den Gymnaſiaſten einſt in Louis-le-Grand bei der Preisverteilung krönte, hatte ihn, ſo ſcheint es, auch geiſtig eine Zeitlang beherrſcht. Durch ihn hat er die Geſchichte Jeſu kennen gelernt und ſo nicht erfahren, daß er ſich

Gottes Sohn genannt. Indem er von „schamlosen Behauptungen des Apostaten" und von „Betrüger" spricht, will er mit eindeutiger Schärfe den Dilettantismus dieses Meisters treffen.[83]) Kunst und Poesie gewinnen einen göttlichen Sinn, Poetik und Mystik werden eins. In seiner Kunst erhält alles Sichtbare den Sinn und Sitz der ewigen Ordnung, die Gnade der ewigen Liebe und Gerechtigkeit. Die Kunst ist nicht mehr die krankhafte, eitle Träumerei, die sich spielerisch und genießerisch kostbare Bilder vorgaukelt; sie dient dem Leben auf ihre Art, indem sie es auf eine höhere Ebene hebt und vom Wind der Ewigkeit umstreichen läßt. Da ist nur Gott, und Gott allein ist Leben. In der Wirklichkeit Gottes löst sich der Gegensatz Ordnung und Leben, der in den Erörterungen der Neuklassizisten eine so große Rolle spielte, auf. In der Ordnung, in deren Mittelpunkt Gott herzhaft gestellt wird, die von Gottes Gedanken getragen und von Gottes Liebe und Leben durchflutet ist, findet auch unser Leben und aller Kunst heißer Schönheits- und Wirklichkeitshunger reichsten Ertrag und naturgemäße Vollendung.

Claudels Bedeutung wurde zuerst in den Kreisen um Gide und Dumesnil, in der Nouvelle Revue Française und in der Amitié de France (bzw. Cahiers de l'Amitié de France) erkannt. In dem ersten herrschte die weitherzige Voraussetzungslosigkeit, in dem zweiten die religiöse Verbundenheit. Im Jahre 1911/12, als Lugné-Poé im Theater „l'Oeuvre" die „Annonce faite à Marie" aufführte, eroberte Claudel die Öffentlichkeit. Damit trat er auch in den Gesichtskreis der Neuklassizisten; denn der Politiker Daudet hat wohl kaum vorher etwas für seinen Jugendfreund zu tun vermocht. Der Humanismus wird

angeſichts dieſes theozentriſchen Tranſzendentalismus vor ſeine Schickſalsfrage geſtellt. Le Cardonnel war, auch wenn er Homilien dichteriſch formte, hinlänglich Humaniſt, betonte auch hiebei das Allgemeinmenſchliche und entſprach vor allem formal den ſozialen Anforderungen klaſſiſcher Kunſt. Als das Problem Claudel brennend wurde, waren zwei Haltungen möglich: Stillſchweigendes Geltenlaſſen der Claudelſchen Metaphyſik als ideales Ziel auch ſeitens der Poſitiviſten und Anerkennung der inhaltlichen Klaſſizität bei Vorbehalten hinſichtlich der Form. Damit rückte man aber von der Auffaſſung des Klaſſizismus als einer Methode ab. Oder aber Betonung der unklaſſiſchen Form (bei Nichtbeachtung des Inhaltes) und damit Ablehnung. So wird die im Grunde poſitiviſtiſche Auffaſſung des Klaſſizismus als einer Methode, das Überbleibſel der reaktiven Periode, gerettet, damit aber gleichzeitig die Unfähigkeit dargetan, das tiefſte Zeitphänomen, den Umſchlag vom Horizontalismus der Entwicklung und leeren Form zum Vertikalismus der geiſtigen Entſcheidung und metaphyſiſchen Verwirklichung, richtig zu verſtehen. Den erſten Weg beſchritten André du Fresnois und Henri Clouard: „Ein großes Glück iſt ſoeben Paul Claudel widerfahren. Dieſer Schriftſteller lief Gefahr, im Schatten der kleinen Kapellen zu bleiben. Seine Verehrer warfen ſeinen Namen als eine Art Herausforderung der Welt ins Geſicht, dann verſchanzten ſie ſich ſehr raſch hinter ihren geheimnisvollen Zeitſchriften, bereit, jedem den Zugang zu verwehren, der ihren Ruf für einen Anruf aufgefaßt hatte und ihnen folgen wollte. ... Wir haben ein Wunder auf der Bühne und im Zuſchauerraum ein anderes Wunder geſehen. Mehrere Hundert Zuſchauer,

Franzoſen zumeiſt und zumeiſt auch Skeptiker, waren mehrere Stunden lang eins in der Bewunderung eines Dichters, der ihrem Geiſt und Gemüt ewige Dogmen ihrer traditionellen Religion aufzwang . . . Unvergleichlich jung und friſch iſt dieſes Werk aus uralter Tradition, aus der letzten Tiefe des katholiſchen und franzöſiſchen Gewiſſens hervorgegangen."[94])

Etwas ſpäter ſtellte Clouard feſt, daß Claudel in der „Verkündigung" die Feſſeln des Zeitgeiſtes abgeſtreift und Zeugnis für den Klaſſizismus abgelegt habe. Er habe die Dinge in ihrer ewigen Wurzel wieder entdeckt und den heroiſchen Ton wiedergefunden, den die Dichter nicht mehr hören ließen. In den Perſonen ſtecke verallgemeinerte Gemütsbewegung, große, umfaſſende Züge genug, um den hohen menſchlichen Symbolismus deutlich zu machen. Die menſchliche Liebe der jungen Violaine, die ſich opfert für den Frieden aller mit großen uralten Gründen, das ſei einfach, primitiv, ewig wie die junge Ernte. Er lobte ihn, daß er den Individualismus in religiöſer und politiſcher Beziehung überwunden habe. Er erkannte an, daß die katholiſche Lehre für den klaſſiſchen Intellektualismus eine wertvolle Hilfskraft iſt. So gelinge es beſſer, die lyriſche Hingabe an die erregenden Mächte des Alls zu bändigen, daraus hohe männliche Poeſie zu ziehen und ſo eine Art ſchöpferiſche Mitarbeit am All zu leiſten. Die Menſchheit werde hineingehoben in die allgemeine Ordnung und erhabene Größe erwachſe aus den gewaltig ſich auftuenden Schauſpielen.

Aber nicht bloß das Ganze habe ſinnvolle Harmonie. Dieſer objektiven Ordnung entſpreche eine menſchlich-realiſtiſche Seite. In der Lehre von der Gemeinſchaft der

Heiligen, der Mitverantwortlichkeit für Chriſti Todesnot liege die Gewähr, daß die ſo gefaßte Liebe und Brüderlichkeit nicht punktuell denke und handle, ſondern alles Geliebte organiſch ins Ganze einzuordnen und vom Ganzen her zu heilen ſuche.

Der Katholizismus rechtfertige auch ſeine Bilderſprache. Bei Hugo erhebe ſich die Phantaſie mit Hilfe der Bilder ins Leere. Das Wahre zu finden, erſcheine ihm nicht der Mühe wert. Bei Claudel ſei die Subſtanz der Bilder nur aus katholiſchen Zuſammenhängen heraus verſtändlich. Dieſer ſtelle auf jeden Fall eine lebensfähige Ordnung dar und verſage ſich nicht der Erprobung. Die Bildlichkeit werde ſo großen Leitideen untergeordnet, die eine Art Verlängerung der logiſchen Vernunft darſtellen und mit den Grundzügen des Weltbildes zuſammenzufallen ſcheinen.

Warum iſt trotz alledem Claudel noch nicht ganz Klaſſiker? Weil er, mit ſymboliſtiſcher Erinnerung beſchwert, ſich von der Senſation nicht ganz losmachen könne. Weil er noch hie und da den ſchönen Rhythmus der Seele gefährde dadurch, daß er in der dunkeln Arbeit des Geiſtes mitten drin ſtecken bleibe, daß er im künſtleriſchen Ausdruck noch alle Gefühlsfärbungen und begleitenden Schwingungen beibehalten möchte. Die klaſſiſche Kunſt beſtehe doch darin, den Gedanken, losgelöſt von dem mühevollen Werdeprozeß, in freiſchwebender Vollendung zu bieten. Endlich zeige ſich ein Reſt von Individualismus in gewiſſen Wortkünſteleien und in jener rhythmiſierten Proſa, die typographiſch in kleine ungleichmäßige Paragraphen geteilt ſei; dieſe Form ermangle des Weſenszuges jeder Dauerform, der Not-

wendigkeit, da ſie in ihrer Bewegung von Gründen abhängig ſei, die der Leſer nicht erkennen könne.

Zum Schluß fordert Clouard den Dichter auf, ſeine Muſe in Demut zu belehren, daß Sprache und literariſche Tradition in Liebe und Ehrfurcht gepflegt werden müßten. Und er bittet ihn, ſeine katholiſch-klaſſiſche Diſziplin in all ihren Folgerungen anzunehmen.[85])

Auf dieſen Artikel, der wirklich von liebevollſtem Verſtändnis getragen war, erhielt der Verfaſſer von Claudel einen Brief. Darin lehnt er die Ehre, ein Dichter zu ſein, ab, und will nur Proſaiſt ſein. Darnach kommt es ihm nur darauf an auszuſprechen, was er um jeden Preis ſagen muß. Eine Einengung in der Wahl der Mittel läßt er nicht gelten. Die Versform hindert ihn ebenſo ſehr wie die klaſſiſche Proſa. Selbſtbefreiung geht ihm vor Schönheit. Er wählt „die bequemſte" Ausdrucksweiſe, ohne zu ſehen, meint Clouard, daß er ſo den poetiſchen Ausdruck jedes allgemeinen Wertes beraubt, daß er die ſozialen Bedingungen und Notwendigkeiten der Kunſt mißachtet, er, der Traditionaliſt, der Katholik, der treue Hüter der klaſſiſchen Gedankenwelt! Wird er als Dichter in ſeinem Individualismus beharren?[86])

Claudel aber beharrte in ſeinem „Individualismus". Der reife Künſtler konnte nicht mehr ins klaſſiſche Formgewand ſchlüpfen. Er ſah, daß er Bewegung geſchaffen und dem Sein in ſeiner Weiſe gedient hatte. Das war ihm wohl genug.

In dem Kreiſe der „Revue critique" war es während des Krieges ſtill geworden. Die meiſten der jungen Mitarbeiter ſind gefallen. Clouard, der geſchmeidige Vermittler und einfühlende, vornehme Verſteher, wandte ſich

der Organiſation der Geiſtesarbeiter zu.[87]) Friſche Kräfte wie Boylesve, André Beaunier, Henry Bidou, Albert Thibaudet traten neu hinzu. Das formalklaſſiſche Element ward geſtärkt. So erklärt ſich wohl, daß Laſerre, der alte Kämpfer, den Claudelismus, als dritten Gegner, niederzuringen unternimmt in einem aufſehenerregenden Buche: „Les Chapelles littéraires“ (1920), zuerſt erſchienen in „La Minerve française“. Das Buch iſt mir bis jetzt noch nicht zugänglich geweſen. Ich kenne es nur aus einer beifälligen Beſprechung Beauniers.[88]) Der Ruhm Claudels (und Jammes' und Péguys) erſcheint hier als das Meiſterſtück einer rührigen Literatengruppe (Vallery-Radot, Mauriac). Alle drei als letzte Ausläufer der Romantik. Claudel insbeſondere werden ſeine beſtändigen Verſtöße gegen Wortgebrauch und Syntax vorgeworfen. Der gemeine Verſtand, das gemeine Gefühl, das gemeine Maß gelten für ſeine Werke nicht. Als Anarchiſt (Kubiſt) verdiene er ausgeſchloſſen zu werden aus der klaſſiſchen Gemeinde.[89])

Dieſe zuerſt mild-verſöhnliche, jetzt ſcharf abweiſende Kritik der Claudelſchen Kunſt iſt bezeichnend für eine gewiſſe Erſtarrung des klaſſiziſtiſchen Gedankens. Noch 1914 konnte Friedmann ſchreiben, die Rückkehr zum Unperſönlichen, Objektiven, zur „Impaſſibilité“ ſei nicht deutlich genug akzentuiert, aber man ahne, daß gegen die ſo ſtark ſubjektive Periode des Symbolismus früher oder ſpäter die Reaktion eintreten werde.[90]) Dieſe Reaktion iſt volle Wirklichkeit geworden. Die franzöſiſche Jugend drängt zur Beruhigung und Ruhe, zur Klarheit und Ordnung, zum Klaſſizismus, geläutert und bereichert durch Erfahrungen und Erkenntniſſe der letzten Generation. Grautoff ſtellt weiter feſt, daß dieſe Tendenzen bis weit

hinein in die Kreiſe der neuen Zeitſchrift „L'Esprit nouveau" reiche trotz ihrer weltbürgerlichen Baſis und daß eigentlich nur Rolland, Barbuſſe und Madeleine Marx außerhalb der Linie ſtünden. Doch dürfte die Behauptung, Frankreich ſei ſchon „ein im tiefſten Innern zur Klarheit und Ordnung gelangtes Land", zu weit gehen.[91]) Es hat gewiß den Individualismus der Romantik, die Zerfallerſcheinungen einer müde in den Tiefen des Ichs wühlenden Kunſt überwunden. Es ſpürt wieder einheitlicheren Rhythmus in ſeiner Seele. Es hat ſich mehr in der Gewalt, kennt beſſer ſeine Vergangenheit und ſeine Schätze und will wieder herrſchen. In ſeiner Kunſt legt es ſich das Geſetz der Form und des normaliſierten Menſchentums auf, um welthaltig und weltläufig zu ſein. Typiſch hiefür iſt aber der harte Nationalismus, der in einem ſonſt wirklich guten, echtklaſſiſchen Werk, dem Roman „Le Fer sur l'Enclume" von Emile Baumann, vernehmlich durchklingt.[92]) So hat der Neuklaſſizismus zwar in Claudel, Baumann, Ghéon, Jammes, Péguy die Fülle der franzöſiſch-chriſtlichen Tradition wiedergewonnen, eine große metaphyſiſche Umſtellung vorbereitet, zollt aber durch die Verſtrickung in logiſch-oratoriſchen Abſolutismus und in „metaphyſiſchen Haß" der Naturbedingtheit unſeligen Tribut. Das iſt die Tragik dieſes Ausſchnitts der Geiſtesgeſchichte, daß in dem Augenblick, wo der expanſive Klaſſizismus die nationaliſtiſchen Eierſchalen abzuwerfen im Begriffe war, der Weltkrieg ausbrach und damit von neuem die klare Vernunft durch Leidenſchaft getrübt werden mußte.

Der Gewinn dieſer Kämpfe iſt der: Das formalklaſſiſche Prinzip braucht die Subſtanz der metaphyſiſchen Ideen und der neuen ſeeliſchen Werte, um die Ro-

mantik innerlich überwinden zu können. Die Oberflächenklarheit eines im Weſenloſen verſchwebenden oder im Nützlichen haftenden Vernunft- und Ordnungsſchemas darf nicht über das Dürftige und Belangloſe dieſer formverſeſſenen Kunſt und Geiſtigkeit hinwegtäuſchen. Auch das Kunſtwerk iſt groß und dauerhaft nur in dem Maße, als es, die Verworrenheit und Geſtaltloſigkeit überwindend, am Sein teilnimmt und deſſen weſenhafte Ordnungs- und Wertſtufen ſichtbar macht. Ob dies im einzelnen der Fall iſt oder nicht, darüber aber entſcheidet nicht die Stimmung und Geſinnung der Zeit, ſondern die Stimme Gottes, die das Herz ſich friedvoll erſingt, wenn der Wille ſich demütig eingeordnet hat.

V. Die Feuerprobe der nationalen Idee im Kriege.

Man kann im allgemeinen ſagen, daß die geiſtige Entwicklung in bezug auf das Verhältnis des Einzelnen zum Staate während des 19. Jahrhunderts in Deutſchland und Frankreich in entgegengeſetzter Richtung verlief: In Deutſchland ein allmähliches Erwachen aus dem Kosmopolitismus zum Nationalſtaat und nach Eingliederung des Bismarck-Nietzſche-Erlebniſſes, durch weltwirtſchaftliche Erfolge hervorgelockt, eine Art Großſtaatsſtreben. In Frankreich, Hand in Hand gehend mit dem tatſächlichen Schwinden der franzöſiſchen Weltgeltung, eine in Dilettantismus, Äſthetizismus und Internationalismus einmündende Verdämmerung des Nationalbewußtſeins, das ſeine politiſch-militäriſche Schwäche durch um ſo ſtärkere Behauptung einer weltbeherrſchenden Kulturüberlegenheit zu verdecken ſuchte. Indem Bismarck die franzöſiſche Orient- und Kolonialpolitik förderte, bekräftigte er in gewiſſem Sinne dieſe Behauptung, um die Franzoſen zur Anerkennung der im Frankfurter Frieden feſtgelegten Tatſachen zu erziehen. Die Generationen von 1860 und 1870 waren die Hauptträger dieſes etwas entſpannten Nationalbewußtſeins. Unruhe und Enttäuſchung hatten im Schatten der Niederlage von 1870/71 zu Unſicherheit und Mangel an Vertrauen in das eigene Können und in die ſtaatliche Zukunft geführt. Vorausſetzungslos und unintereſſiert haben ſie die humanitär-pazifiſtiſchen Ideale in ſich aufgenommen und das Symbol der nationalſtaatlichen Beſtrebungen, Elſaß-Lothringen, ſeiner zentralen Stellung im Denken und Handeln entkleidet.[1]) Der Unglaube (im weiteſten Sinn!)

hatte ſich ausgebreitet und wertvolle idealiſtiſche Lebensantriebe zerſtört. Aus dem Dämmergrund dieſer Entſpannung ſtiegen die Generationen ſeit 1900 langſam in den Hochſpannungszuſtand des Weltkrieges. Von verſchiedenen Geſichtspunkten aus zeigen vier Bücher dieſe Neuſpannung.

„Le Cahier rouge“ von Wyzewa[1]) ſchildert in ergreifenden Tagebuchaufzeichnungen den religiöſen Entwicklungsgang eines Muſikers, der jener feinnervigen, aber willensſchwachen, tatunluſtigen Generation angehörte. In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts lernte er, der Skeptiker, in den Werken Tolſtois und Doſtojewſkis das Evangelium kennen und wurde wie viele damals über Nacht „Neuchriſt“, „d. h. eine Art Proteſtant, der ſtets bereit iſt, die Geſtalt Jeſu in ihrem erhabenen Glanz zu feiern, ohne daß jedoch die Bewunderung für den Helden des Evangeliums ihm den leiſeſten Wunſch eingab, ſich ſeinen Geboten handelnd anzupaſſen, ohne daß ſie auch nur im geringſten ihn das Unvermögen bedauern ließ, ein ‚Chriſt‘ ſchlechthin zu werden.“ Das Muſikaliſche und Äſthetiſche in der Kirche hatte es ihm angetan. Erſt der Tod ſeiner jungen, innigſtgeliebten Frau brachte ihn in Berührung mit dem Glaubensinhalt, indem er ihm die Unſterblichkeit der Seele, weil notwendig zur Wiedervereinigung mit ihr, annehmbar machte. „Amateurkatholizismus“, „Halbchriſtentum“ nennt er ſelbſt dieſe echt romantiſche Benutzung des Religiös-Sakralen im Dienſte des Sentimentalen. Einer nach dem Tode ſeines einzigen Sohnes einſetzenden völlig glaubensloſen, tief verdüſterten, lebens- und willensmüden Zwiſchenzeit folgte die echte Bekehrung, die am Krankenbett ſeiner frommen Mutter,

„bei Betrachtung der einfachen und erhabenen Schönheit eines chriſtlichen Todes" ihren natürlichen Ausgang nahm, in dem allmählichen Herauswachſen aus der ungläubigen Atmoſphäre der Zeit und in dem Eintritt in den Benediktinerorden ihren willensſtarken Abſchluß fand. Die reichlich breite, den Problemen nirgends recht auf den Grund gehende, aber gut und würdig geſchriebene Bekehrungsgeſchichte — ich halte es nicht für ausgeſchloſſen, daß es die Wyzewas ſelbſt iſt — mag doch da und dort ihren als Grund der Veröffentlichung angegebenen Zweck erfüllen: den Hinterbliebenen der im Kriege Gefallenen in ihren qualvollen Fragen nach dem Schickſal der teuren Seelen den Troſt und die Hoffnung des durch Nacht zum Licht durchgedrungenen Gottſuchers zu bieten. Das Buch zeigt uns jedenfalls, in welcher Richtung ſich bei derlei Naturen etwa der Übergang von dem Skeptizismus zum Glauben vollziehen kann. Das nationale Element ſchwingt in dieſen pſychozentriſchen Erſchütterungen und Ermannungen noch kaum mit, aber man ſpürt, daß die im Glauben gefundene Tatgrundlage breit und feſt genug iſt, um den Patriotismus auch in ſeinen ſchwerſten und unerhörteſten Anforderungen zu tragen.

Das Soldatenbild, das uns Baumann in „Abbé Chevoleau"[3]) zeichnet, iſt der Beweis dafür. Wenn wir dieſes Büchlein geleſen haben, verſtehen wir die Hoffnungen, die die franzöſiſchen Katholiken nicht ſo ſehr auf die 300 Feldgeiſtlichen,[4]) ſondern auf die 25 000 Prieſter ſetzten, die als Offiziere oder einfache Soldaten im Heere waren. Dieſer Kleriker (Chevoleau) mit dem ausgeſprochenen Mönchsberuf, der „gar nichts anderes will als das Reich Gottes, Gott allein", lebte ſieben

Jahre in einem holländiſch-belgiſchen Orden, gewiß wenig dem Vaterländiſchen zugewandt. Aber als der Krieg ihn nach Frankreich zurückwarf und ſein Geſtellungsbefehl kam, da flammte auch in ihm, der „lieber die andere Uniform getragen hätte", da er ſich mehr zu friedlichen Eroberungen berufen fühlte, der Stolz auf und das Bewußtſein, „eine der Einheiten zu ſein, auf denen die Rettung des Landes ruht". Er wird langſam, aber ſicher, was er ſein muß, ein tüchtiger Soldat. „Ich bin Soldat; ich habe meine Seele zu einer Soldatenſeele gemacht, und das war gar notwendig." Nach zehnmonatigem Schützengrabenleben war er an den Kämpfen bei Neuville—Saint-Vaaſt und bei Loos (1915) beteiligt; am 4. Mai 1916 wurde er auf der Höhe 304 vor Verdun, wohin es ihn unwiderſtehlich gezogen hatte, verſchüttet. Das Lehrreiche an dieſen durch Brief- und Tagebuchaufzeichnungen ſichergeſtellten Kriegserlebniſſen iſt die Möglichkeit, gewiſſermaßen Schritt für Schritt die Seelenregungen und Willenseingriffe zu beobachten, die den myſtiſch-aſzetiſch gerichteten Chriſten zum mehrfach ausgezeichneten Kriegshelden machen, und zwar ſo, daß eine Einheit von bewundernswerter Geſchloſſenheit entſteht. „Dein Wille geſchehe," das iſt der Angelpunkt ſeines Denkens, die Quelle ſeiner Kraft, der Ausgangs- und Endpunkt der Ziſelierungsarbeit, die er kaum einen Augenblick unterbricht. Und wie es bei allen bewußt chriſtlichen Soldaten der Fall ſein wird, ſieht auch er ſeinen möglichen Tod als Sühne an für ſich und ſeine Brüder. Er arbeitet planmäßig daran, „das Tier (in ſich) abzurichten." Das Pfeifen der Kugel, das Fauchen der Granate löſen auch in ihm eine Zuſammenziehung ſeines ganzen Weſens aus, eine Art „Lebenspauſe", aber „er bemüht ſich, nichts

davon merken zu laſſen und dann alle ungeordneten Bewegungen ſeines Körpers zur Vernunft zu bringen". „Ich bin ſo weit, mein Fleiſch zu opfern, und wenn Gott es will, will auch ich, daß meine Glieder zerſchmettert, aus den Gelenken geriſſen, zerſtreut, mit Abſcheu aufgeleſen und nicht wiedererkannt werden. Meine Fehler verdienen wohl dieſe Art Vernichtung." Das iſt nicht mehr die Sprache der Theologie und der Erbauungsbücher, das iſt die Sprache deſſen, der „ſich dem Geruch der Leichenfelder, der Nachbarſchaft roher, manchmal ſchamloſer Kameraden anpaßt, der dieſe aber trotzdem liebt, der unter ihnen Einfluß ausübt und der inmitten all des Getöſes nicht die Kraft verliert, ſich zu ſammeln." „Der Tod ſchreckt dich, nun, du ſollſt dich ihm entgegenſtürzen; Blut flößt dir Schauder ein, nun, du ſollſt es vergießen; du haſt Durſt, und du ſollſt nicht trinken; du willſt ſchlafen, und du ſollſt wachen; du ſchnatterſt vor Kälte, und du ſollſt nicht nachgeben." Gewiß, manches, was er tut, können wir einer prieſterlichen Seele nicht mehr angemeſſen finden. Baumann will wohl dasſelbe ſagen, wenn er ſchreibt, einige (Seminariſten oder Prieſterſoldaten) ſcheinen mehr Soldaten als Prieſter zu ſein. Nachdem er z. B. einen ſchippenden Soldaten abgeſchoſſen hat, erfüllt eine Art wilder, unerklärlicher Freude ſeine Seele. Der Krieg wird eben zur Leidenſchaft, wenn man ſich daran gewöhnt, und als Prieſter hat er wohl einigen Grund, über dieſen „Kainsreſt" zu erſchrecken.[6])

Jedenfalls zeigt dieſe reſtloſe Wandlung, wie viel kriegeriſcher Geiſt im Franzoſen ſteckt. Sie läßt aber auch ahnen, zu welchen Ausſchreitungen ſich andere franzöſiſche Soldaten hinreißen laſſen können, die nicht wie dieſer Prie-

ſter ihre Triebe ſo beherrſchen und ſo viel Hemmungsvorſtellungen zur Verfügung haben.[6])

Wohltuend berührt es den deutſchen Leſer, daß weder der Deutſchenhaß[7]) noch der Chauvinismus ſtark in den Vordergrund treten. Beweiſt das Beiſpiel Chevoleaus, was Baumann nicht verkannt ſehen möchte, daß Frankreich ſeinem katholiſchen Knochengerüſte den feſteſten Stützpunkt ſeiner überraſchenden Widerſtandskraft verdankt? Hat er recht mit der Behauptung, daß der Glaube an die Ewigkeit und die Gewißheit, daß eine mit wunderbaren Vorrechten ausgeſtattete Nation nicht untergehen kann, zuſammengehören?

Man möchte es glauben, wenn man die Briefe der drei tiefgläubigen jungen Offiziere lieſt, deren Erleben und Erleiden Bordeaux in „La Jeunesse Nouvelle“[8]) uns nahebringen will. Die religiöſe Grundüberzeugung und Grundmotivierung ſind dieſelben. Aber entſprechend den anderen Vorausſetzungen — es handelt ſich um Laien: einen angehenden Schriftſteller, einen Berufsoffizier und einen Mediziner — iſt das Motivgeflecht reicher, menſchlicher entwickelt. Das Begleitwort: Honneur et Patrie[9]) läßt den feldgrauen Offizier als echten Nachkommen der Ritter erkennen. Man ſpürt es durch alle Äußerungen und Taten dieſer Krieger durch, eine wie große Rolle bei ihnen das heiße, übervolle, dem Edlen und Hohen in echter Begeiſterung zugewandte Herz ſpielt. Auf alle dieſe und ähnliche geartete Menſchen — und deren gibt es bei den Franzoſen doch viele — üben die großen Worte,[10]) über die wir oft lächeln zu müſſen glauben, als da ſind: Recht und Gerechtigkeit, Kultur und Demokratie, Freiheit und Menſchlichkeit, eine Art Zaubergewalt aus. Das will aber nicht be-

ſagen, daß ſie weltfremde Träumer ſind. Vor dieſer Gefahr bewahrt ſie ſchon ihre Herkunft aus alten, feſtgegründeten Familien, deren Vorzüge und Kulturbewährung ins rechte Licht zu ſtellen Bordeaux nicht müde wird. Dieſe ſtete Zurückführung der Einzeltaten in eine lebendige Familientradition, dieſes ſtete Nachglühen der Einzelerlebniſſe im Feuer des Familiengeiſtes gibt der Darſtellung einen beſonderen Reiz. Bordeaux darf jedenfalls die Genugtuung haben, daß ſeine im Anſchluß an Le Play unternommenen Bemühungen, dem revolutionären Individualismus die feſtgefügte Familientradition entgegenzuſetzen,[11]) wirkſam mitgeholfen haben, dieſen Krieg ſeeliſch zu unterbauen. Trotz aller Entartungserſcheinungen iſt eben in den franzöſiſchen Familien noch ſehr viel Geſundes vorhanden, ſehr viel Krankes iſt neu geſundet. Überhaupt ſchläft unter der Decke von allerhand Abſonderlichkeiten und Verſtiegenheiten, von Redereien und Poltereien gerade bei Franzoſen oft eine rührende Einfalt, Einfachheit und Geſundheit,[12]) die es ihnen leicht machen, in Zeiten der Not ſich auf den rechten Weg zurückzufinden. Schon vor dem Krieg vollzog ſich bei dieſen jungen Leuten, wenigſtens bei der Elite, eine Vereinfachung des Lebens. Der Ehrgeiz lockte ſie nicht. Einem Alltagslos wichen ſie nicht aus; denn über alles ſtellten ſie die Diſziplin, die die Zufälligkeiten annimmt und ausnutzt, anſtatt ſich dagegen aufzulehnen oder ſie zwingen zu wollen.

„Die neue Jugend will früh ſchon dienen; ſie iſt weniger von Hirngeſpinſten erfüllt und weniger intellektuell; ſie hat geahnt, daß man, um handeln und ſchöpferiſch tätig ſein zu können, die unvermeidlichen geſellſchaft-

lichen Bindungen und die erprobten Glaubenslehren annehmen müſſe. Ein Glaube, eine Liebe, ein Ziel: Welche Kraft, wenn man mit dieſem dreifachen Halt ins Leben geht!“

Bourget und Bazin, Barrès und Bordeaux, Péguy und Pſichari[13]) haben nicht umſonſt gewirkt. Sie hatten dem Vaterland in der Tat eine neue Jugend bereitgeſtellt. Der ganze Kriegsverlauf hat es bewieſen.

Der innere Aufſtieg der Seele unter dem Einfluß des Kriegslebens, den Bordeaux aufweiſt, beruht vor allem auf dem Eintritt in die Welt der Wirklichkeit: „Der Krieg war dieſer Anſtoß, der die Utopien und unfruchtbaren Träume zerſtört und meinen Geiſt der rauh erſtandenen Wirklichkeit gegenübergeſtellt hat.“ Raſch verſchwinden romantiſche Anwandlungen, die bei der Jugend meiſt aus der Schwierigkeit entſtehen, das ſeeliſche Gleichgewicht zu finden. Die grundloſe, auf und ab wogende Traurigkeit, die zerwühlende Unbotmäßigkeit, die ruheloſe Allerweltsſehnſucht, das Hin- und Herſchwanken zwiſchen Betrachtung und Tat, zwiſchen Genuß und Abtötung, all das Taſtende und Unſichere fällt ab, wenn der Sturm brauſt und die Tat in allen Fingerſpitzen brennt.

Gewiß gibt es dann noch Rückfälle, Ermattungen, Pauſen, beſonders im Stellungskrieg, „der ein phyſiſch und moraliſch verlangſamtes Leben darſtellt, ein Leben gleich Lampen, deren Docht man heruntergeſchraubt hat, um nur noch ein Nachtlicht brennen zu laſſen“. Die Natur wirkt einſchläfernd, verſpinnend: „Die Tage ſind köſtlich, traurig und bleich, gleich verſchieden von unſeren grauſamen Ideen und von der Finſternis des Winters.“

„Beſſer wäre es, keine Erinnerung zu pflegen und nicht weiter zu ſehen, als die beiden Erdwände reichen.“

Aber immer wieder bläſt der Morgenwind der jungen Kraft und der großen Hoffnung und inmitten des dunklen Nebelgebräus lockt der Aufſtieg in das Höhenleben, das aus den Wehen der Zeit geboren werden ſoll. Der Tod, jedes Opfer, das zu bringen iſt, wird willig, oft freudig hingenommen. Alles Natürliche und Schöne wird andachtsvoll erlebt, Großes und Kleines in Demut anerkannt. Eine Mutter bittet ihren Sohn, wenn er doch ausrücken müſſe, wenigſtens das Opferverdienſt in chriſtlichem Sinne zu gewinnen. „Wenn wir wirklich die Ewigkeit vor uns haben, was heißt da Leben oder Tod? Es iſt nicht viel mehr als ein kleiner Zwiſchenfall, ein Aufſchnellen auf unſerem Weg ins Unendliche.“ „Der Krieg hat wie alle großen Opfer eine erſichtliche Reinigungskraft. Durch Opfer und Leiden erneuert man ſich.“ „Gott iſt da. Seien wir in ſeiner Hand wie der geſchmeidige Stoff in der Hand des Arbeiters! Jeder Meißelſchlag bringt uns mehr aus dem Rohen heraus . . . und nähert uns der Vollkommenheit.“

Und das gilt auch für die gewöhnlichen Soldaten: „Es iſt eines der ſchönſten Gefühle im Kriege, wenn man ſpürt, was die Nähe des Unendlichen in einer Sekunde nicht alles auszulöſen vermochte.[14]) Da wachen beim Anſtoß der übermenſchlichen Wirklichkeit die großen ſchweigenden Wahrheiten auf, die auf dem Grunde ihrer armen Seelen ſchliefen; es wird helle in ihnen. Und unter der rauhen Rinde erſcheinen faſt neue Seelen.“

Demut und Frieden ſind die Gipfelpunkte dieſes Aufſtiegs auserwählter Seelen im Feuerregen des Weltkrieges. Seine Auszeichnung gibt Hauptmann Belmont

zu folgender ergreifenden Betrachtung Anlaß: „Wo ſind die (wahren) Helden? Sie haben weder Treſſen noch Auszeichnungen; ſie ſind nicht zu ſehen und nicht zu zählen; jeden Tag erneuern ſie, ohne Aufhebens zu machen, ihr bewundernswertes Opfer. Niemand ſchaut ihnen zu, niemand hat ſie lieb; ſie glauben es wenigſtens, weil ſie die Wahrheit nicht ahnen können. Es muß marſchiert werden, und ſie marſchieren; es muß gelitten werden, und ſie leiden; ſie werden verwundet, ſie ſterben; . . . und ſpäter, wenn ſie Berge von Hingebung und Opfern angehäuft haben, erhält ein Bevorrechteter von Rang oder Zufalls Gnaden den Preis ihrer zahlloſen Opfer. Deshalb drückt mich dieſer Tag, der mir ſo viel Hochgefühl und Ehre bringt, wie eine Schuld."

Und an anderer Stelle ſchreibt er: „Wahrhaftig, man fühlt ſich klein, klein vor dem ewigen Geheimnis." „Ein überirdiſcher Friede ſchwebt über dieſem düſteren Feiertag. Etwas, das ſtärker iſt als wir, ſteigt in unſere Seelen herab und ſagt uns, daß dieſes Leben ſelbſt nur ein Durchgang iſt und daß ihm alles von anderswoher kommt."

Welche Auffaſſung und Ausübung der Autorität unter ſolchen ſeeliſchen Vorausſetzungen zuſtandekommt, ergibt ſich aus einer Briefſtelle, in der der Leutnant und Kompagnieführer Camille Violand von einem ſeiner Leute, dem er im Sterben beiſteht, ſagt: „Ich war für ihn der Führer, was mehr iſt als Vater und Prieſter zuſammen." Öfters weiſt Bordeaux, der ſelbſt Hauptmann beim Stab der 1. Armee iſt, auf den Zuſammenhang hin, der zwiſchen der Seelengröße und der Befehlskunſt beſteht: „Die Kunſt des Befehlens kommt von dem perſönlichen Einfluß, und wie ſollte dieſer nicht aus-

ſtrahlen von einer ſolchen inneren Überlegenheit, von einer ſolchen Loslöſung von der eigenen Perſon?" Ein ſolcher Vorgeſetzter entdeckt gerade „im Schatten, im Alltagsgeleiſe, in dem beſcheidenen Rahmen der einfachen Pflichten und unſcheinbaren Aufgaben" „Helden, ja, er erzeugt ſie durch ſein Wort und ſein Vorbild.[15]) „Der Infanterieoffizier hat nicht die unmittelbare, offenſichtliche Überlegenheit ſeinen Leuten gegenüber, wie ſie der Kavallerie- und Artillerieoffizier hat. Dieſe ſetzen ſich ſehr ſchnell infolge ihrer techniſchen Überlegenheit durch. Ihm gelingt dies nur, wenn er die moraliſche Überlegenheit beſitzt. Er hat nicht viel mehr als das zu ſeiner Verfügung. Aber das iſt auch faſt alles." Es ſcheint, daß auch die beſondere Art von Autorität, wie ſie hier im Lande der Demokratie ſich herausgebildet hat, ihre militäriſche Funktion gut erfüllt. Über der Autorität und ihren menſchlich geloderten Formen ſchwebt alles umfaſſend, alles tragend und ſtärkend „la douce France", „unſere Heimſtätten, unſere Familien, unſer Himmel, unſer Boden, unſere Vergangenheit, das Ganze, das den Kern unſeres Lebens ausmacht, ohne das wir uns ein Glück nicht vorſtellen können".

Bordeaux widmete ſein Buch Maurice Barrès, dem, der „der neuen Jugend den Höhenpfad gewieſen hat". Ich habe gegen Barrès ſehr viel einzuwenden. Aber das muß ihm auch ſein größter Gegner zugeſtehen, daß ſein Nationalismus in dem Kriegsbuch „Les diverses Familles Spirituelles de la France"[16]) eine Höhe und Fülle erreicht, die ſchwer zu übertreffen ſind. Es iſt doch wohl Verkennung, wenn z. B. Moritz Werner ihn „einen Komödianten" nennt, „der ſich, nur um ein wirkſames Reklamemittel unter vielen zu wählen,

als ahnenſchweren Sproſſen des lothringiſchen Partikularismus aufſpielt".[11]) Mit dem Reſſentiment kommt man eben in der Pſychologie nicht weit, und Verirrungen eines reichbewegten Lebens und heißen Temperaments dürfen doch wohl nicht den Blick ablenken von der Tatſache, daß Barrès in erſter Linie die junge Generation dem entnervenden Skeptizismus entriſſen und ſie in dem Nationalismus und Traditionalismus eine Lehre und Diſziplin hat finden laſſen, deren Einſeitigkeiten und Ungezügeltheiten der religiös Ungläubige nicht ſo leicht überwinden konnte, die aber jedenfalls ihre Anhänger zu den Tatmenſchen machten, die Frankreich in dieſem Krieg brauchte. Mindeſtens mit demſelben Recht wie Görres einſt kann Barrès in dieſem Weltkrieg als Großmacht bezeichnet werden. Gewiß, die nationaliſtiſch-kriegeriſchen Vorausſetzungen in den Seelen ſeiner Volksgenoſſen waren da. Sie freigemacht, ins Bewußtſein gehämmert und in Tatwillen umgeſetzt zu haben, das war die Lebensaufgabe von Maurice Barrès. Er hat ſie glänzend gelöſt. Unweiſe, ja in gewiſſem Sinne unſittlich mag man die Tätigkeit finden, wie man die national-egoiſtiſche Politik unweiſe und unſittlich finden kann. Aber ſie liegt auf der Verlängerungslinie der franzöſiſchen Art und der geſchichtlichen Gegebenheit, und wilder Schönheit Glanz fällt auf das zähe, das Äußerſte dranſetzende Ringen des ſtolzen Volkes. „Der Krieg läßt nichts in uns, das wir nicht erneut zu prüfen bereit wären." (S. 75.) Das ſagt er mit deutlicher Beziehung auf ſich, und ſein ganzes Werk iſt ein lebendiger Beweis, wie ernſt es ihm um die Durchprüfung alter Überzeugungen iſt. Er, der früher (z. B. in ſeinen „Scènes et Doctrines du Nationalisme") ſo heftig gegen Proteſtanten und Juden, gegen Theoretiker

und Idealiſten jeder Art zu Felde gezogen iſt, hat im Krieg erfahren müſſen, daß „alles in den Dienſt (des Vaterlandes) getreten iſt, das Beſte und was unſere Vorkriegsweisheit das Schlimmſte nannte . . . alles offenbart ſich als ausgezeichnete Seelennahrung". (S. 1/2.) Er fühlt ſich als „getreuer Sekretär Frankreichs" mit der Aufgabe, „die Verſe einer ewigen Bibel unſerer Nation vorzubereiten". (S. 267.) Und es gibt wahrhaftig für den Gegner kein lehrreicheres Schauſpiel als dieſer aufrichtige, mit großer, oft berückender Kunſt durchgeführte Verſuch, Katholiken, Proteſtanten, Iſraeliten, Sozialiſten und Traditionaliſten als Kriegshelden in typiſchen Vertretern darzuſtellen und nachzuprüfen, wie ſie ſich zu dem patriotiſchen Ideal ſtellen, wie ſie ſich mit dem Krieg und dem Tode abfinden, welche Gedankenfrüchte und Gefühlswerte in der Glut der Kriegszeit in ihnen entſtehen. Wir erfahren, daß alle dem Vaterlande ihr Beſtes geben wollen, daß die Beſten in allen Lagen irgendwoher aus dem Hinterland ihrer Überzeugungen moraliſch verpflegt werden und irgendwo den Durchgang finden von der ſchmerzlichen Erwartung zur frohen Erſehnung des Opfers.

Gewiß, des Verfaſſers Seele iſt bei den Katholiken und Traditionaliſten, aber er ruft ſich ſelbſt unterwegs zu: „Lernen wir ſie (die Proteſtanten) beſſer kennen durch die Freundſchaft und Bewunderung, die uns ſolche Taten und ſolche erhebenden Herzensnöte einflößen!" (S. 65.) Durch welche Ideen werden wohl Proteſtanten in dieſem Kriege wirkſam belebt und angefeuert? Die aus dem Elſaß ſtammenden Proteſtanten haben gewiſſermaßen ein perſönliches Intereſſe „an der Zerſchmetterung Deutſchlands". Und von demſelben „elſäſſiſchen Standpunkt verſichern ſie ſich, daß die Sache der Verbündeten die gerech-

teſte ſei, weil ſie gleichzeitig für die freie Bewegung der kleinen Völker kämpfen. Schließlich werden ſie geſtärkt durch den Gedanken, daß ſie für den Frieden in der Welt und in den Seelen kämpfen". (S. 56 ff.) „Frankreich, an der Spitze des Fortſchritts und der Freiheit, wird wie immer wirkſam für den Frieden der Welt arbeiten (S. 60), und ſein Sieg allein kann auch den Sieg der echt reformatoriſchen Tradition ſicherſtellen." (S. 198.) „Die Vorherrſchaft des Moraliſchen über das Religiöſe", die er bei ihnen feſtſtellen zu können glaubt und die ſie in ſtarken Gegenſatz bringt zu den Katholiken, die „ſo ruhig und gar vertraut in der Atmoſphäre des Übernatürlichen leben" (S. 48), hindert den Antiproteſtanten von geſtern nicht anzuerkennen: „Dieſelben tiefen Wurzeln in der Chriſtenheit und zwei glorreiche Blüten." (S. 66.)

Bei Darſtellung des Troſtes und der Kraft, den die Iſraeliten in ihrer Überzeugung finden, um das große Fiat voluntas tua zu verwirklichen, gelingt es ihm nicht, gemeinſame typiſche Züge herauszuarbeiten. Er ſieht zunächſt nur Zugewanderte und Freigeiſter, deren Haltung ganz verſchieden iſt, die aber trotzdem ſeine Anerkennung findet, vielleicht mehr die Anerkennung des für ungewöhnliche Seelenhaltungen ſchwärmenden Pſychologen als des die Geſchloſſenheit der Gemeinſchaft erſtrebenden Patrioten. In den Anmerkungen läßt er dann auch gläubige Juden zu Wort kommen, die „den geſundeſten Patriotismus und Familienſinn" verbinden. (S. 291.)

Die Sozialiſten, meint Barrès weiter, gelte es beſonders zu verſtehen, weil ihre Ideen in der Luft lägen und alle tauſendmal geſtreift hätten. In ihren Seelen

ruhe ein Traum, ein Geſellſchaftsbild, an das er nicht glaube, das er aber liebe, inſofern es ihren Troſt ausmache und ihr Himmel über den Schützengräben ſei. (S. 111 ff.) „Und tauſendmal recht haben ſie in dem Glauben, daß, wenn Frankreich zertrümmert würde, es geſchehen wäre um die ſoziale Republik." (S. 199.)

Er grüßt alles, was an Wirklichem und Wohltuendem in dem Klaſſenſtolz, in der Ehrfurcht vor der Handarbeit liegt, die das Kind zur Stetigkeit anhält und verhindert, daß es ſich in die raſchen Strömungen wirft. (S. 127.) Er ſegnet ſelbſt die polternde Gereiztheit, die ein Genoſſe in einem ſeiner Briefe ihm (Barrès) gegenüber erkennen läßt, „wenn ſie Vergnügen und Stärkung gab, wenn ſie dem Wackeren als Anfeuerung diente". (S. 111.) Voller Bewunderung aber ſteht er am Schluß vor dem Gewiſſensſchrei eines umlernenden Theoretikers, der ſeine Gedanken in dem Glutofen des Krieges reinigt: „Wenn ich den Krieg betrachte, will ich nicht mehr revolutionär für die Arbeiterklaſſe allein ſein, ſondern für jeden Menſchen. Gerechtigkeit iſt Allgemeingut. Es gibt eine kapitaliſtiſche Ungerechtigkeit, warum ſollte es nicht eine proletariſche Ungerechtigkeit geben?"[18]) (S. 133.)

Intereſſant iſt es für den Verfaſſer beſonders zu verfolgen, wie ſich bei dieſen autoritäts- und diſziplinfeindlichen Pazifiſten und Antimilitariſten die ſeeliſche Umſchichtung bei der Einordnung in das militäriſche Gefüge vollzieht. Vor militäriſche Aufgaben geſtellt, machen ſie es genau ſo, wie ſie es früher als tüchtige Arbeiter gemacht haben: „Sie packen ſie ordentlich an, weil es die Aufgabe des Tages iſt und weil es in ihrer Natur liegt, ihren Stolz in ihre Arbeit zu ſetzen." (S. 118.) „Sie haben die Diſziplin der Armee hingenommen wie die

Diſziplin der Werkſtatt, weil beide in den Notwendigkeiten der Arbeit begründet ſind." (S. 119.) Einſichtige Arbeiter erkennen bald die Überlegenheit ihrer Führer und den Nutzen, den alle aus dieſen Führereigenſchaften ziehen, an, wie ſie die Kenntniſſe des Ingenieurs anerkannt haben. „Unter Leuten, die die Arbeit lieben, gibt es eben eine Berufsgerechtigkeit, ein gemeinſames Wertmaß." Erleichtert wird ihnen die Einordnung dadurch, daß „heute in der Armee die ſtrenge Diſziplin da und dort in etwa erſetzt wird durch eine feinere, echt franzöſiſche Befehlskunſt".[19]) (S. 113.) Das ſei zutiefſt darin begründet, daß die franzöſiſche Raſſe mehr kriegeriſch als militäriſch iſt. Das Bedürfnis nach einer frei zugeſtandenen, gewiſſermaßen umſtrittenen Diſziplin finde ſich vielleicht auch bei Nichtſozialiſten."[20]) (S. 115 ff.)

Gemeinſam haben all dieſe Geiſtesfamilien den einen Glauben, daß „ihr Beſtes, ihr Höchſtes, ihr göttlich Teil in dem Drama auf dem Spiel ſteht und mit Frankreich untergehen würde". Der göttliche Funke in all dem zeige ſich darin, daß der franzöſiſche Geiſt nie nur Eigenziele, ſondern immer Allgemeinziele, Weltziele verfolge. „Dieſe Sorge um die ganze Menſchheit iſt das Zeichen des Nationalgeiſtes." „Jeder von uns weiß, daß die Franzoſen da ſind, damit weniger Elend unter den Menſchen herrſche." (S. 263.) In dieſem Sinne ſei Frankreich pazifiſtiſch, in dieſem Sinne ſei es kriegeriſch. Dieſe Gemeinſamkeit, dieſe „tiefe Einheit" ſei in gewiſſen Perioden der franzöſiſchen Geſchichte immer wieder hervorgebrochen. Die Kathedralen ſeien ein Zeugnis dafür. „Die Kirchen Frankreichs brauchen Heilige." So hieß es vor dem Krieg gar oft. Und ſiehe da! Auf den Schlachtfeldern des Weltkrieges reifen ſie heran,

und ſchon werden ihre Namen in den Kirchen verewigt. „Dieſe Heiligen Frankreichs gehören allen Glaubensformen an, aber die alte Dorfkirche, die Mutter der Geſchlechter, die Seele der Seelen, nimmt ſie alle mit gleicher Zärtlichkeit auf; denn, ſo ſagt ſie zu den Ungläubigen, ihr ſeid meine ſchlafenden Söhne. Ich habe euch zu dem hohen moraliſchen Leben herangebildet. Multi intus sunt, qui foris videntur. Euer Tod gibt euch dem zurück, der geſagt hat: „Es gibt keine größere Liebe, als ſein Leben hinzugeben.“ (S. 264.)

Man mag die Art, wie der Skeptiker Barrès hier von dem Heiligen ſpricht, unangemeſſen finden. Das eine iſt ſicher, daß hier ein Kernpunkt ſeines Nationalismus durchleuchtet, der ihm bei den Katholiken und Traditionaliſten ſoviel Einfluß verſchafft hat. Das Weſen und die Stärke dieſes Nationalismus iſt eben, daß er bei aller frankozentriſchen Einſeitigkeit doch immer wieder das Pſychozentriſche in Begründung und Ausdeutung in den Vordergrund ſchiebt. Es iſt grundſätzlich Seelenkultur im Geiſte der nationalen Tradition. Das trat wohl am klarſten hervor, als Barrès ſeinen großangelegten, das ganze Land zur Parteinahme für oder wider herausfordernden Feldzug für Erhaltung der Dorfkirchen unternahm. Damals beſtand ſein Nationalismus die Feuerprobe als kulturelle Segensmacht, als ſeelenhütendes Kämpfertum. Das verlieh ihm die Breite und Tiefe ſeiner Wirkſamkeit. Das gab ihm den Anſpruch auf unbeſtrittene Führerſchaft, als der Weltkrieg ausbrach und es galt, die Seelen der Ausziehenden und Daheimbleibenden vom Höchſtſtehenden bis zum Dumpfeſten aus einheitlicher Kraft-

quelle zu ſpeiſen. Außer den geſchichtlichen Mächten, die ihm eine uralte, geheiligte Verbindung von Nationalem, Religiöſem und Kulturellem boten, nützte ihm beſonders das Symbol: Elſaß-Lothringen. Dieſe Anſpruchſetzung iſt deshalb ſo außerordentlich verführeriſch, weil ſie für ein Volk von Frankreichs Vergangenheit trotz zeitweiliger Ablenkung ſo ſelbſtverſtändlich war. Die Beweisführung eines Barrès iſt ja auch nie nur auf machtpolitiſchen Erwägungen aufgebaut. Ideal iſt ihm die Verwirklichung der nationalen Seele. Das iſt aber nur möglich, wenn die Franzoſen die Kraft aufbringen, das franzöſiſche Leben in den wiedergefundenen Landſtrichen freizumachen. Dann wird der materiellen Erweiterung auch ein ſeeliſcher Zuwachs entſprechen. (S. 265.)

Gewiß wird ein Mangel auf jeder Seelenkultur laſten, die aus nationaliſtiſchen Bezirken ihre entſcheidendſten Motive und Ziele holt. Ungerechtigkeit und Haß werden leicht mit aufglühen, wo die Leidenſchaft für das Nationale brennt. Perſönlichkeitsbild und Werk werden entſtellt. Aber die Wirkung geht geheimnisvoll ein in den geſchichtlichen Geſamtverlauf, in dem ſchließlich auf irgendeine Weiſe doch das ſiegt, was dem ſeeliſchen Weltzweck frommt. Und *für die Bloßlegung und Darbietung dieſes ſeeliſchen Endzwecks jeder Kultur ſind doch wohl die maßgebender, die, losgelöſt von der techniſch umzäunten, ängſtlich berechneten Lebensſicherung des Alltags, in der Losgelöſtheit der Feldeinſamkeit den Naturlauten der unſterblichen Seele lauſchen können*, als die Ewigrechnenden, die vor lauter Sorge um das Materielle und Irdiſche die Seelen der Menſchen und ihre eingeborenen Bedürfniſſe ſo leicht

aus den Augen verlieren. Das haben die Barrès, Bordeaux, Baumann geahnt. Außerordentlich lehrreich ſind da die Erfahrungen des jungen Belmont, von dem ſein Biograph ſchreibt: „Die Bemühungen um die Seele ſind bei ihm ſo mächtig, daß ſie in ſeiner Korreſpondenz die Kriegsereigniſſe zurückdrängen. . . . Die Angriffe bei Linge ſind für ihn nur Gelegenheiten zu innerem Erleben.“ „Überlaſſen wir uns vertrauensvoll der Hand deſſen, der uns führt; denn der Krieg, ſelbſt der ſchrecklichſte, iſt nur ein kleines Spiel für den, der jedes Jahr den Frühling erblühen läßt.“[21]) Demut und Seelenfrieden, das iſt das Höchſte und Letzte, was dieſe im Feuer der Schlacht reif und rein gewordenen Jünglinge erſtreben und finden. Und auf dieſer Lebenshöhe wird das nationaliſtiſche Gehaben wie ein zu eng gewordenes Gewand abgeworfen, und der Seelenzweck alles Weltgeſchehens tritt in unverkennbarer Deutlichkeit zutage.

Die Typen, die Baumann, Bordeaux und Barrès darſtellen: die animaliſch-heroiſchen (Henri Lagrange u. a.), die intellektuell-heroiſchen (Roger Cahen u. a.) und die religiös-heroiſchen (Ferdinand Belmont u. a.), im Querſchnitt ihrer Seelenhaltung und Tatentfaltung kennen gelernt zu haben, iſt perſönlicher Gewinn, auch wenn einſchränkend geſagt werden muß, daß dieſer lichte, lodernde Idealismus meiſt jungen, unverheirateten Soldaten aus der erſten Hälfte des Krieges zuzuſchreiben iſt. Wenn die Elite dieſer Kriegsjugend in Frankreich auch nur da und dort ſo denkt und fühlt, wenn der ſinnloſe Haß, der oft zu uns herüberſpritzt, vor allem der Auswurf verächtlicher Zeitungsſchreiber und Volksverhetzer iſt, dann ſind die Feſtſtellungen dieſer

Bücher auch ſachlicher Gewinn, indem ſie die Hoffnung zulaſſen, daß, wenn nur einmal die echten Schützengrabenmenſchen von hüben und drüben noch mehr zu Wort und Geltung kommen können, ein Teil der Dunſtſchwaden, die jetzt ſo verhängnisvoll über den Völkern liegen, verſchwinden wird wie der Nebel bei aufklimmender Sonne. Und in der Tat ſtrebt nach Beendigung des Krieges unter Führung von Barbuſſe „der Bund der Kriegsteilnehmer“ über die Grenzen und ſucht das Reinmenſchliche in geſchichtslos vereinfachter „Klarheit“ aus dem Phraſendunſt herauszuarbeiten.

VI. Die internationaliſtiſche und die nationaliſtiſche Idee in neuer Kampfſtellung.

Heute droht dem Geiſt offenſichtlich eine Gefahr, und zwar beſteht dieſe Gefahr in der Rückkehr zum inhaltloſeſten heidniſchen Naturalismus auf dem Umweg über den Kultus des Lebens. Überall um uns herum ſehen wir, wie das Unklare und Ungereimte hoch im Kurſe ſteht. Wenn man die kleinen Zeitſchriften läſe, würde man ſehen, wie man das Leben der Kunſt, das Chaos dem Verſtand, Romain Rolland Barrès gegenüberſtellt.[1]) So offenbarte ſich kurz vor dem Krieg einem Jungen die geiſtige Lage in Frankreich.

Dieſer wachſende Kultus des Lebens, an dem der Bergſonismus nicht unſchuldig war, war das Kennzeichen der franzöſiſchen Vorkriegszeit, ſeitdem die Weltbeglückung durch die Wiſſenſchaft, von der Comte und Taine, Renan und Berthelot einſt geträumt hatten, immer ferner gerückt war und die Seelen ſich um Lebensſinn und Lebensgut betrogen fühlten.

Um der ſeeliſchen Verarmung zu entgehen, warf man ſich dem Lebendigen in die Arme, wo immer man es fand, woher immer es kam. Auch das Ausland mit allen ſeinen Farben und Fernen reizte. Was Frau von Staël, die romantiſche Bewegung einleitend, für Deutſchland tat, das vollbrachte Melchior de Vogüé, der als einer der erſten die neuen Bedürfniſſe der antipoſitiviſtiſchen Seelenhaltung erlebte, für Rußland. Noch wollte der Adelsſprößling, der trotz ſeiner vielen Reiſen und ſeiner engen Verbindung mit Rußland ein guter Patriot geblieben war, nicht nur aus literariſchen, ſondern auch „aus Grün-

den anderer Ordnung, die ich verſchweigen will, weil jedermann ſie kennt," an der Annäherung Rußlands und Frankreichs arbeiten. Aber auch er merkte, wie über den Liebhabereien der Zirkel und Nationalitäten „ein europäiſcher Geiſt, ein Kulturgut, ein Kern von Gedanken und Neigungen, die jeder denkenden Geſellſchaft gemeinſam ſind", entſteht.[2]) Und ſchon lebte der Mann, der unbekümmert um politiſche Erwägungen alte Schranken und Vorurteile durchbrach, um den Quellen des volleren Lebens nahezukommen. Romain Rolland erfüllte ſeine muſikaliſche Seele mit deutſchen und italieniſchen Melodien. An Tolſtoi bildete ſich ein aus dem Engern ins Weitere ſtrebender Geiſt. Was er 1899, da er von dem italieniſchen Muſiker Lorenzo Peroſi ſprach, als Ideal verkündete: Die Menſchen in der Liebe zum gleichen Ideal brüderlich verbunden zu ſehen, das blieb bis heute der Leitſtern ſeines Wirkens. Auf der Suche nach dem neuen Lebensideal machte er ſich frei von allen nationaliſtiſchen Vorurteilen, um ſein Herzblut an „Johann Chriſtoph" und den ergreifenden „Clérambault" zu ſetzen.

Weil die junge Generation, deren Seelenführer Romain Rolland iſt, vom Menſchen her, vom abſoluten, folgerichtigen Menſchen, vom freien Geiſte, nicht vom Staate, vom Vaterland her denkt und fühlt, will ihr Lebenskult keinen Zwang dulden, weder den äußeren, der von der Gemeinſchaft, noch den inneren, der von den Feſtlegungen des Verſtandes ausgeht. Rouſſeau lebt in ihnen wieder auf: „Den Hilfsquellen des Herzens wendet ſich unſere Hoffnung zu. Von jener gelehrten Vernunft verraten, deren gewaltige Leiſtungen manchmal das Geſicht der Dummheit ſelber tragen, erſtreben wir die Herrſchaft des Herzens."[3])

Aus dem Exotiſchen, das durch deutſche Muſik und Wiſſenſchaft, Beethoven und Wagner, Schopenhauer und Nietzſche, durch ruſſiſche Kunſt, durch Ibſen und Björnſon, durch Kipling und Wells, durch Fogazzaro und d'Annunzio, durch Withmann und E. A. Poë nach Frankreich kam, nährte ſich ein entſchloſſener Internationalismus und Pazifismus, Anſchauungen, die im „Mercure de France", in der „Nouvelle Revue Française" und in zahlreichen kleineren Zeitſchriften trotz aller Befehdung durch den wachſenden Nationalismus keck ihr Daſeinsrecht verteidigten. Als der Krieg ausbrach, ging der „Mercure de France" nach einigem Zaudern in hemmungsloſeſtem Nationalismus unter und „ſäuberte" ſeine Redaktion von „unreinen Elementen".[4]) Die zweite ſtellte ihr Erſcheinen ein. Die altbekannten Zeitſchriften „Revue des deux mondes", „Correſpondant", „Revue de Paris", „Grande Revue" und mit ihnen alle Familienblätter machten in übelſtem Patriotismus. Einige wenige, wie „Les Ecrits Nouveaux", „Les Marges",[5]) „La Littérature" legten ſich eine wenigſtens einigermaßen ſachliche Neutralität auf. Seit 1916 gelang es den Schriftſtellern der geopferten Generation, an denen es geweſen wäre, ihre blutdürſtige Begeiſterung zu verkünden, zur Vernichtung des Krieges und zur Errichtung eines dauerhaften Friedens auf Grundlage einer hellſichtigen, großdenkenden Brüderlichkeit unabhängige Zeitſchriften zu gründen, wo ſie der Zenſur zum Trotze für die Grundwahrheiten des Pazifismus eintraten. In erſter Linie ſteht „La Forge" (Die Schmiede), deren Mitarbeiter auf die Gewinnung eines künſtleriſchen Einfluſſes auf das Volk abzielten und ihren geſunden, klarblickenden Idealismus der Zügelloſigkeit und dem Merkantilismus der

„klaren Köpfe" entgegenſtellten. Daneben erhoben ſich „Les Humbles (Die Demütigen), in deren Kreiſe der Gedanke des Internationalismus Verteidiger von geradezu leidenſchaftlicher Unerbittlichkeit erſtanden. „Les Cahiers Idéalistes Français" (Die franzöſiſchen idealiſtiſchen Hefte) bringen Aufſätze von „ausgewogenſter Überlegſamkeit", die aber keineswegs die Tapferkeit, ja Tollkühnheit ausſchließt. Die urſprünglich in Belgien beheimatete „L'Art libre" widmet ſich nur der Kritik; ſie umfaßt „alle angeſehenſten freien Schriftſteller des weſtlichen Europa und hat anſehnliche Verbreitung und einen beachtlichen Ruf erlangt". Um dieſe vier wichtigſten Veröffentlichungen ſchart ſich eine bemerkenswerte Gruppe von Kampfgenoſſen: La Mêlée (Das Handgemenge), La Montée (Der Anſtieg), L'Avenir International (Die internationale Zukunft) in Paris, Haro in Brüſſel. Außerdem ſind den Pazifiſten und Internationaliſten noch politiſche und ſoziale Kampfzeitſchriften verbunden: La Vie Ouvrière (Das Arbeiterleben), Les Hommes du Jour (Die Männer des Tages), Notre Voix (Unſere Stimme). „Dies iſt der Ruhmestitel unſeres Landes, daß ſich die gegen das barbariſche Götzenbild des Sieges zuſammenſcharten, die durch ihr Talent und ihren Geiſt eine Berechtigung zu dem Anſpruch haben, Frankreich zu verkörpern. Was kümmert uns da ſchließlich der Verrat der alten feierlichen Barden? Die Freiheit haben doch nur wir errungen gegen ſie und ihnen zum Trotz ... Wie 1789, wie 1848, wie 1871 ſtehen alle Künſtler, alle Schriftſteller von Rang auf ſeiten des Fortſchritts."[6])

Daß die Gruppenzugehörigkeit hier die Wertung ſtark beeinflußt, iſt klar. Wir werden gleich ſehen, daß die

Intelligenzpartei dasſelbe von ihren Anhängern ſagt. Der Stolz und die Kampfbereitſchaft ſind im übrigen Eigenſchaften, die beiden Teilen zukommen. Beide ſchreiben ſich eine hohe Aufgabe zu, laſſen ſich erfüllen von dem Zauber klingender Ideale. Beide ziehen ſich nicht in „den elfenbeinernen Turm" zurück, den Romantik, Parnaß und Symbolismus liebten; ſie erachten es als heiligſte Pflicht, „den dringendſten Rufen, die an das Gewiſſen der Schriftſteller ergehen", zu folgen. Duhamel ſieht die Menſchheit „blutend, verſtümmelt, von denen verraten, die ſie führen ſollten, bis zur Agonie in unſinnige Unternehmungen hineinverwickelt, die über ihre Kraft gingen". Und er fragt: „Was wird die Menſchheit machen, wenn die geiſtigen Führer ſie wieder einmal zur Stunde der Prüfung im Stiche laſſen? ... Schöpfer des Gedankens, ihr, die ihr allein fähig ſeid, die Revolution der Sitten zu beſeelen, wollt ihr den Vortritt den Rhetoren, den Komödianten, den Geſchäftsleuten überlaſſen?" Der Schriftſteller ſoll alſo Partei ergreifen, aber die Partei ſoll nicht den Schriftſteller ergreifen. Denn „wo Parteien ſind, gibt es ein Überbieten der Meinungen, und ſobald es ein Überbieten gibt, iſt das Gleichgewicht verloren, die Kunſt verliert ihre Rechte. Sie verliert auch ihre Tugenden. Außerdem ſcheint es nicht, daß die Vereinigung, welche die Macht der Schwachen ausmacht, die Hegemonie der Starken ſichert. Der Geiſt bewegt die Maſſe, aber er bereitet ſich zu dieſer Tätigkeit in der Einſamkeit vor."[7])

Zu Beginn des Jahres 1919 wurde in Paris „Die Vereinigung der Geiſtigen" unter dem Namen „Clarté" gebildet. Barbuſſe[8]) verkündete in einem Aufruf die Lehre von der Befreiung des Menſchen durch

die Erkenntnis. Gemeinſam iſt allen mit Barbuſſe Verbündeten die Ehrfurcht vor dem Leben, der Glaube an die Gerechtigkeit. Man bot den Schriftſtellern und Denkern der anderen Länder die Hand und rief „die Internationale des Gedankens" aus, parallel zur Internationale der Völker. Lehre und Beiſpiel nahm man von dem auch von den Nationaliſten als Klaſſiker verehrten Anatole France. „Clarté" (Klarheit) bedeutete die Sendung, den Willen zur Beſiegung der Vorurteile, der zu leicht bewahrten Irrtümer und beſonders der Dummheit, die die Menſchen voneinander trennen und abſondern.[9])

Etwas ſpäter wurde dann „die Liga der Solidarität der Geiſtigen für den Sieg der Internationalität" gegründet, der kürzere Name „Gruppe Clarté" aber beibehalten. Die Leitung hat ein internationaler Ausſchuß, „der proportional der Bedeutung der vertretenen Länder zuſammengeſetzt iſt".[10])

Romain Rolland hat es ſpäter gleich mehreren ſeiner Freunde abgelehnt, der Clartégruppe weiter anzugehören, weil in ihren Liſten zuviel Leute ſeien, „die unſere Ideen mit allen Mitteln bekämpft haben". Alſo nicht aus Gegnerſchaft, ſondern aus Scheu vor Zugeſtändniſſen. Er lehnt „verdächtige Bundesgenoſſenſchaften" ab, ſolange dieſe nicht ihre Aufrichtigkeit bewieſen haben.[11])

In fünfzehn Leitſätzen iſt das Clartéprogramm überſichtlich herausgehoben:

1. Das ſoziale Leben, das unſere Geſellſchaft beherrſcht, iſt ſchlecht. Es bedeutet Vorrechte, Willkür, Zuſammenbruch und Mord.
2. Der größte Teil der Menſchheit hat bis auf den heutigen Tag in Sklaverei gelebt, die Willkür einiger weniger, deren Stärke in der Zauberkraft der Über-

lieferungen beſtand, hat ſie zermalmt, hat ſie gemetzelt. Alſo, daß die Unwiſſenheit ſich ſtärker erwies als die wahre Kraft. Auf ſolchem Unſinn iſt alles aufgebaut.

3. Die Mißbräuche ſtützen einander, die Fortſchritte heben einander auf. Was zur Hälfte ſchlecht iſt, wird ſchlimmer. Wenn man nicht alles ändert, ändert man nichts.
4. Die Grundſätze einer gerechten Geſellſchaftsordnung ſind einfach. Alle großen Denker, alle großen Sittenlehrer, alle Religionsſtifter waren immer einig über die Grundſätze. Die Wirklichkeit iſt vernünftig.
5. Die Macht ſoll allen gemeinſam ſein wie das Ideal. Nur die Arbeit iſt ehrenhaft, gleichgültig, ob es die Hände ſind, die ſie verrichten, oder der Geiſt. Sie allein hat ein Recht auf Entlohnung. Spekulation iſt ein Verbrechen an der Maſſe, Erbſchaft iſt Diebſtahl.
6. Die Gleichheit ſoll darin beſtehen, daß für alle Mitglieder der Gemeinſchaft genau die gleichen ſozialen Lebensmöglichkeiten beſtehen. Das Ziel des Klaſſenkampfes iſt die Aufhebung der Klaſſen.
7. In der ſozialen Gemeinſchaft ſoll kein Unterſchied des Geſchlechtes gelten.
8. Das Vaterland als eine Station auf dem Wege zur Menſchenliebe zu betrachten, iſt eine Tugend. Wer es als das Ziel ausgibt, handelt verbrecheriſch.
9. Wer einen Krieg vorbereitet, bereitet den ewigen Krieg vor. Zwiſchen Landesgrenzen und wirtſchaftlichen Grenzen iſt kein Unterſchied. Sie ſind beide gleich ſchlimm.
10. Auf dieſer Erde gibt es nur perſönliche Intereſſen

und ein einziges gemeinſames Intereſſe. In Wahrheit gibt es keine Ausländer. Logik und Moral ſind international.

11. Das noch unſichere, aber ſo ergreifende Taſten der heutigen Völker nach mehr Glück kündet ein neues Zeitalter an, das an Reinheit und Größe das chriſtliche übertreffen wird.
12. Durch den Geiſt ſind die Dinge fortgeſchritten. Die geiſtigen Menſchen haben die Pflicht, ihr Leben für den Fortſchritt hinzugeben.
13. Wer nichts tut, kämpft für das Beſtehende.
14. Der politiſche Streik iſt der edelſte und zugleich der nützlichſte. Er ſtellt zwiſchen Evolution und Revolution die Form der friedlichen Revolution dar.
15. Die Revolutionen werden von den Regierungen veranlaßt, die Gegenrevolutionen machen ſie blutig. Die Verantwortlichen eines Krieges — welcher Art er auch ſei — ſind diejenigen, die unterdrücken, niemals diejenigen, die ſich verteidigen.[11])

Im Juli desſelben Jahres erfolgte der Gegenzug: die Gründung der „Intelligenzpartei“. Im Dezember wurde der Aufruf zur Werbearbeit für eine neue Zeitſchrift veröffentlicht: der „Revue universelle“, als deren Leiter Jacques Bainville und Henri Maſſis auftreten. Bainville kämpfte ſeit Beginn der „neumonarchiſtiſchen“ Bewegung in den Reihen der „Action française“ und hat ſich immer mit Vorliebe und Sachkunde der Außenpolitik angenommen. Maſſis hatte ſeinerzeit mit Alfred de Tarde (beide unter dem Decknamen Agathon) das die neue Generation offenbarende Buch „Les jeunes gens d'aujourd'hui“ (1913) herausgegeben. Seit ſeiner Bekehrung ſcheint er ſich auch der

„Action française“ verſchrieben zu haben. Die erſte Nummer der neuen Zeitſchrift erſchien am 1. April 1920 (Paris 157, Boulevard Saint Germain).[13]) Das Manifeſt will gegen den Bolſchewismus des Gedankens, gegen die Partei der Unwiſſenheit die geiſtige Verteidigung der Ordnung einrichten. Denn die Tätigkeit derer aus dem anderen Heerlager könnte bedrohlich werden: Um die wunderbaren Möglichkeiten, die der Sieg uns bietet, zu verwirklichen, müſſen wir den Sieg durchdenken. Dazu iſt Zuſammenſchluß nötig, der nur vermittelſt einer Lehre erreicht werden kann. Sie allein gibt ein allen gemeinſames Ziel und übermittelbare Leitgedanken. Der Kern iſt folgender: Auf den Wegen des Geiſtes den Gemeinſinn (l'esprit public) in Frankreich wiederherſtellen; den geiſtigen Zuſammenſchluß der Welt durch den franzöſiſchen Gedanken verſuchen.

Dieſes Programm — ſo heißt es dann weiter — iſt imſtande, die Elite unſeres Landes zu einigen. Es verkündet die Grundvorausſetzungen, ohne die die Kultur die Kriſe nicht überwinden kann, die der Hiſtoriker Ferrero unlängſt mit der verglich, die der römiſchen Welt des dritten Jahrhunderts verhängnisvoll wurde. Das Mittel, dieſe Grundſätze in die Tat umzuſetzen, kann nur eine allgemeine Zeitſchrift ſein. Ein neues Organ iſt notwendig, um die Kräfte des Geiſtes zu ſammeln gegen die Mächte der Auflöſung, der Unwiſſenheit und des Geldes, die die Vernunft und die Ordnung der Welt bedrohen. Das Organ wird die geiſtigen Elemente verbinden, denen in allen Ländern und Zonen der Schutz der Kultur am Herzen liegt.

Wer ſieht nicht, welche Vorteile die Berührung, die

Verbindung und die in die Tat umgeſetzte Verſtändigung bieten? Durch die Annäherung werden ſie ſich beſſer kennen lernen. Sie werden ihrer Kräfte bewußt. Ihr Vertrauen und die Wirkſamkeit ihrer Tätigkeit werden wachſen.

Die Internationale der Revolution organiſiert ſich. Sie hat Zeitungen und Zeitſchriften, die ihre Lehre verbreiten und ihre Sache vertreten. Nichts Methodiſches iſt bis jetzt verſucht worden, um dieſe Propaganda unwirkſam zu machen. Da der Angriff international iſt, muß auch die Verteidigung ſich auf alle Nationen erſtrecken.

Die Abſicht dieſer Zeitſchrift iſt es, alles, was in der Welt gegen die Zerſtörung Partei nimmt, zu ſammeln, zu ſtärken und engere Beziehungen zwiſchen den der Sache des Geiſtes ergebenen Gruppen herzuſtellen. . . .

Da das Ganze ein Unternehmen franzöſiſcher Patrioten iſt, muß es in ſeinen Grundſätzen univerſellen Charakter an ſich tragen. Es iſt eine Tatſache, daß es dem franzöſiſchen Denken immer gegeben war, die Zuſtimmung der aus den verſchiedenſten Lagern kommenden Geiſter zu gewinnen und ein Einvernehmen unter ihnen herzuſtellen. Dieſe Zuſtimmung verdankt es dem Umſtande, daß es zur Vernunft ſpricht, und die Vernunft gehört einem Volke nur inſofern zu eigen, als es davon Gebrauch zu machen verſteht. So muß jeder Verſuch einer nationalen Wiedergeburt in Frankreich alle die, wo immer es auch ſei, als natürliche Verbündete finden, die die Grundlagen der neuen Ordnung vom Geiſte her gelegt wiſſen wollen. Der Geiſt, der der Vernunft und dem Lichte treu bleibt, das iſt der klaſſiſche Geiſt. Wie der geſunde Menſchenverſtand kennt dieſes Geiſtes Kraft keine Grenzen.

Es iſt ein natürliches Band zwiſchen den Menſchen aller Länder. Dieſer Univerſalität des Geiſtes huldigend, nennen wir unſere Zeitſchrift: „Revue universelle".

Die Welt erwartet viel von uns. In dieſer Stunde unſäglicher Verwirrung wendet ſie ſich an Frankreich, damit es ſich wieder an die Spitze einer Kulturbewegung ſetze. Den freien Völkern wollen wir echt franzöſiſche Gedanken darbieten, wie ſie im Laufe der Zeiten herausgearbeitet wurden und durch die Überlieferung uns überkommen ſind. Gewiß waren ſie dann durch die Denkgewohnheiten der Revolution und des Romantizismus lange verkannt und unter den Scheffel geſtellt. Aber das angehende zwanzigſte Jahrhundert hat ſie wieder zu Ehren gebracht. Die Lehren des Krieges haben ihnen ihre ewige Kraft wiedergegeben. Sie ſind noch notwendiger für die Aufgabe der Gegenwart, den Wiederaufbau. Getreu dieſem Erbe trennen wir den Dienſt an Frankreich nicht von dem Dienſt an der Menſchheit.

Die Wünſche derer, die das Preſtige[14]) des franzöſiſchen Gedankens wiederherſtellen und draußen verbreiten wollen, finden in der „Revue universelle" ihren Widerhall. Sie muß daher beſonders auch die Männer intereſſieren, die an der wirtſchaftlichen Reorganiſation der Nation beteiligt ſind. Die Löſung der Geſellſchaftsprobleme iſt der Wiederherſtellung der geiſtigen Ordnung untergeordnet. Um wieder Harmonie in das Völkerleben zu bringen, muß man ſie zuerſt den Geiſtern wieder ſchenken. Die Ideen leiten die Welt. Die rechten Ideen werden erſt triumphieren, wenn ſie Ausdruck finden können, wenn alle, die ebenſo denken, ſich treffen und zuſammenarbeiten. Das Ziel, das die Gründer der „Revue universelle" ſich ſteckten, iſt die Verteidigung der Wahrheiten, von denen

die Ordnung abhängt, durch die Frankreich und die Nationen, Frankreichs Schweſtern, ihren Sieg in die Tat umſetzen werden.

Die „Revue universelle“ wird die literariſchen, hiſtoriſchen, philoſophiſchen und politiſchen Arbeiten der Schriftſteller veröffentlichen, die der geiſtigen und nationalen Wiedergeburt dienen, und ihrer natürlichen Verbündeten in den fremden Ländern. Da ſie in weitem Ausmaß der Information dienen will, verſpricht ſie Dokumente zu liefern, in denen ihre Leſer den Sinn und die Tragweite der Welteregniſſe erkennen können. Und zwar ſoll dabei eine neue Methode Verwendung finden. Sie wollen nicht einen wirren Haufen zuſammenhangloſer Notizen und Berichte geben, ſondern eine Reihe von Geſamtdarſtellungen, die das Weſentliche zuſammenfaſſen. Sie wollen ſich ſtändig bemühen, den Leſer auf einen Standpunkt zu ſtellen, von wo er das Ganze ſehen kann. Dieſe Aufgabe der Darbietung iſt Studienleitern (chef d'études) anvertraut. So werden die Tatſachen ſelber die Prüfung der Lehren übernehmen.

Die Zeitſchrift iſt, wie man ſieht, der Ausdruck eines Expanſionsbedürfniſſes, eines Imperialismus, der *inhaltlich* faſt in allem die Gegenpoſition der Clarté-männer einnimmt. Dabei bliebe allerdings noch die Frage zu löſen, ob der Meſſianismus der Internationaliſten nicht auch auf dasſelbe nationalpſychologiſche Grundphänomen zurückzuführen iſt, deſſen Feſtſtellung Seillière bewogen hat, alles Geiſtige grundweſentlich imperialiſtiſch zu faſſen.

Charles Maurras macht ſich an anderer Stelle zum Deuter dieſes Imperialismus. „Das Frankreich von 1920 darf nicht mehr die Haltung übertriebener Zuſammenziehung beibehalten, die ihm nach 1870 wie nach 1815

eine Lebensnotwendigkeit auferlegte. Es muß immer ſich und ſeine wertvolle geheiligte Aufgabe verteidigen; aber indem es ſich verteidigt, muß es gleichzeitig — das iſt es ſich ſelbſt ſchuldig — in eine Ära der Ausdehnung, des Fortſchritts, der Erfüllung höherer Pflichten eintreten, Pflichten, die in voller Freiheit der Sache des menſchlichen Geiſtes gelten. Alles, was nicht nur durch unſere Freundſchaft, ſondern auch durch unſere Gedankenwelt berührt werden kann, muß zuſammengeſchloſſen und ſorgfältig dem allgemeinen Aufſchwung der Literaturen und Künſte, der Philoſophien und Wiſſenſchaften franzöſiſchen Namens angegliedert werden.

Die natürliche Verwandtſchaft der befreundeten Völker der alten und neuen Welt bieten dieſem Zuſammenklang brüderlicher Geiſter ein weites Feld: Kolonien unſerer Raſſe und unſeres Blutes, Nationen franzöſiſcher Sprache außerhalb unſerer Grenzen, weite Länder mit lateiniſchem Dialekt und Geiſt, angelſächſiſche Katholiken, die traditionellen Hochſchulmittelpunkte Englands, die jungen lebendigen Herde der amerikaniſchen Univerſitäten, Seefahrer aller Nationen (oft ſo hochgebildet!), katholiſche Miſſionäre aller Sprachen, die auf der ganzen Welt verbreitet ſind, gebildete Muſelmänner Nordafrikas, kurz, Nationale oder Fremde, wer ſie auch ſeien, aufgeklärte Zeugen der Vergangenheit oder Zukunft der Menſchheit, wir können nicht umhin, mit hoffnungsfrohem Erzittern dieſe faſt unbegrenzte Leſerſchaft einer „Revue universelle" herzlich zu begrüßen.[15])

Eindrucksvoll iſt im erſten Heft dieſer Zeitſchrift das Grundthema „Latinität heißt Ordnung" durchgeführt. Den Reigen eröffnet Kardinal Mercier: Dante und der heilige Thomas. Er will zeigen, wie

der Theologe Thomas und der Künstler Dante in „den zwei Hauptwerken des Denkens und des künstlerischen Schaffens" die universale Lösung des Menschheitsproblems gegeben haben: Weise aus der Zeit in die Ewigkeit hinübergehen, vom Viator (Wanderer) zum Comprehensor (Besitzer) werden. Risurgi e vinci (Par. XIV, 125). „Glücklich das Volk, gesegnet die Kultur, die diese Zwillingsgenien hervorgebracht hat." Die lateinische Ordnung wird hier aristotelisch-scholastisch festgelegt, was noch deutlicher wird aus zwei kleinen Beiträgen von Jacques Maritain über „Die Freiheit des Geistes" und von Maurice-Denis über „Descartes und die französische Philosophie". Im ersten wird der Antiintellektualismus Bergsons, im zweiten der „keimhafte Idealismus" Descartes als falsch abgewiesen. Aus derselben Grundeinstellung kämpft Ghéon gegen Duhamels „Herrschaft des Herzens", beleuchtet Laserre „Die Frage L'art pour l'art!" In den folgenden Heften tritt die Grundeinstellung noch klarer zutage, und in einem Artikel der „Action française" (11. September 1920) „Die Philosophie in der Revue universelle" wird ausdrücklich gesagt, daß der von stärkstem Offensivgeist beseelte Thomist Maritain die philosophische Leitung der Zeitschrift innehat. „Die moderne Vernunft kann nur gerettet werden durch die Rückkehr zur scholastischen Doktrin und Disziplin."[16]) „Die erschöpfte Welt fordert in erster Linie die Wiederherstellung des gesunden Menschenverstandes, der auch Sinn für Ordnung bedeutet." Charles Maurras zeichnet gleichfalls als Politiker „Die Zukunft der Ordnung". Der Sieg der Alliierten ist das Gut der Güter; die dauernde Niederlage Deutschlands ist die Grundvoraussetzung jedes erträglichen Ordnungszustandes. „Eine Wiedererhebung

deutſcher Macht würde zugleich militäriſchen Einbruch und allgemeinen revolutionären Schwung bedeuten."[17]) Dieſe Grundwahrheit müßte das Bindemittel ſein, das alle Kulturvölker geiſtig zuſammenſchließt. „Mögen die ſieben romaniſchen Sprachen, die geſprochen werden von Buenos Aires bis Bukareſt, getreu der Lehre, die ſie im Entſtehen gegeben haben, das Zeugnis ihres Grundprinzips erneuern: „Latinität iſt Ordnung . . . Im Oſten iſt an die letzte Tiefe der Anarchie gerührt worden; an unſerm Weſten iſt es nun zu zeigen, wie die Archie ſich bildet, jene vernünftige Autorität, geſchaffen aus Freundſchaft und Kraft, die das Entzücken der Welt ausmachte und ohne die ſie vergeblich ihr notwendiges Gut, den Frieden, ſuchen würde."[18]) Oder wie Bourget noch deutlicher ſagt: „Frankreich wird wieder der Ordnung ſchaffende Staat, die lebende Norm des Feſtlandes" und „muß im Intereſſe der Welt weiter am Rhein wachen, daß in Europa alles richtig zugeht. Das iſt nicht nur in der Politik ſeine geiſtige Weſensbeſtimmung".[19])

In Georges Duhamel will Henri Ghéon die ganze Clartégruppe treffen. Vor dem Kriege weilte dieſer mit Duhamel und Vildrac unter dem gaſtlichen Zelt der „Nouvelle Revue française". Nun hat der Krieg ſie geſchieden, und ſie kämpfen in den äußerſten Heerlagern: „Die Mitglieder der Clartégruppe denken in dickem Nebel. Man frage Romain Rolland und Barbuſſe. Man wird nur Redensarten aus ihnen herausholen. Wie könnte man Erſinde fordern von Jules Romains, Charles Vildrac, Georges Chennevière, René Arcos, die doch Dichter ſind! Schon lange hat bei uns die Poeſie mit der Logik gebrochen."[20]) Bei Duhamel hofft er einen guten Kern zu finden Schreibt dieſer doch: „Eine Religion, nur

eine Religion kann in Frankreich und in der Welt den Frieden der Herzen wiederherſtellen." Aber Ghéon ſieht bald ein, daß er chriſtliche Formeln anwendet, ohne ihren alten Gehalt zu kennen und anzuerkennen.[21]) Gott ſei ausgeſchloſſen aus ſeiner Lehre, ebenſo wie die unſterbliche Seele und jede Überwelt. Sein hochherziges Vertrauen in die Güte unſeres Herzens ſei aber nicht ſo ſchwerwiegend wie der Bannfluch, den er gegen die Vernunft ſchleudere. Verkündete Duhamel angeſichts des Trümmerfeldes den Zuſammenbruch der Vernunft, ſo behauptet Ghéon, daß etwas politiſche Einſicht Frankreich wahrſcheinlich vor einer Verlängerung des Krieges bewahrt hätte; nur ſeiner verblendeten Gutmütigkeit habe es dieſe Kriegsverlängerung zu verdanken.[22]) Die Unbelehrbarkeit der Clartéleute nennt er „Gottesſehnſucht", die um ſo verzehrender ſei, da ſie ihren Gegenſtand verleugnet habe und nicht wiſſe, wo ſie ihren Durſt ſtillen könne. „Sie haben den Hunger nach dem Himmel beibehalten und den Sinn der Erde vergeſſen." Sie wollen von der Vergangenheit und ihren Lehren nichts wiſſen. Für die geſunden, vernünftigen Menſchen iſt das, was kommen ſollte, ſchon da; für die Ungläubigen die Vernunft, gereift durch die Arbeit der Jahrhunderte, für die Gläubigen die Vernunft und der Glaube, die nicht getrennt werden dürfen."[23])

VII. Möglichkeiten einer mittleren Linie.

Wird Frankreich ſtets ſeiner Grenzwalltradition treu bleiben oder wird es die Wege eines „neuen, vom Welthauch durchwehten Patriotismus" finden? Das iſt in der Tat eine Schickſalsfrage für den Wiederaufbau von Europa.

Ernſt Robert Curtius glaubt, daß ſich in dem jungen Frankreich „eine neue, ihre geſchichtlichen Feſſeln abſtreifende Seele" emporringe. In ſeinem Buch „Die literariſchen Wegebereiter des neuen Frankreich"[1]) möchte er die ungeprüft übernommenen Vorſtellungen von franzöſiſcher Geiſtesart, die bei uns umlaufen, berichtigen, möchte er, getragen von der Überzeugung, daß ein neues Bild von Frankreich in Deutſchland nur entſtehen kann, wenn für das neue franzöſiſche Geiſtesleben eine über zufällige Berührungen hinausgehende Teilnahme verfügbar iſt, den jungen Deutſchen ein Bild von dem neuen geiſtigen Frankreich geben, wie ſeine Wegbereiter es erſchauen. Er hat nicht hingehört auf die Stimmen des geiſter- und ſeelenverwirrenden Haſſes, die aus Frankreich erklungen ſind, da ſich ſein Blick nicht rückwärts, ſondern vorwärts, aufwärts richtet. Und ſo iſt es ihm gelungen, mit der deutſchen Unbefangenheit der Vorkriegszeit eine wunderbar anziehende Auslеſe deſſen zu bieten, was „auf dem Boden des zeitgenöſſiſchen franzöſiſchen Schrifttums einer gemeinſamen neuen Geiſteswelt Europas zuwächſt", in dem Maße eben, als es dem zu eng gewordenen Kleide des traditionellen Lateinertums zu entwachſen beginnt.

Das Buch iſt von einem ſolchen Geiſte ergriffener Einfühlung und weitherziger Wertmeſſung eingegeben, daß man, ob man will oder nicht, in die Bezirke hineingeriſſen

wird, in denen zu leben des Verfaſſers Element zu ſein ſcheint. Es iſt aus Vorleſungen erwachſen, die im Sommer 1914 an der Univerſität Bonn gehalten wurden. Und dieſer Berührung mit der akademiſchen Jugend verdankt das Buch etwas von ſeiner duftenden Friſche. Da ſpricht nicht der Philologe und Hiſtoriker, ſondern der ringende Menſch, der Leben ſpürt und Leben geben möchte. Und weil alles aus unendlicher Aufgeſchloſſenheit und Geſpanntheit geſchrieben iſt, darum zwingt es den Leſer, teilzunehmen an der aufgezeigten Problematik, Entſcheidung zu treffen für oder gegen die neue Geiſtigkeit. Denn dieſe iſt dem Verfaſſer nicht nur Gegenſtand des Erkennens und Genießens, ſondern des Liebens und Handelns. Sie muß als ein Grundlegendes auch in die Wagſchale geworfen werden, wenn das Werk der geiſtigen Wiedergeburt Deutſchlands, an die Curtius glühend glaubt, in Angriff genommen werden ſoll.

In der Einleitung zieht Curtius mit Meiſterhand die Entwicklungslinie von dem müden lebens- und tatfremden Genießertum, das ſich in der Verfall- und Luxuskunſt des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts in Frankreich breitmachte, über die Dreyfuskriſe, in der „die nationalen Lebensfragen zugleich mit den oberſten Wertſetzungen des Geiſtes verwickelt wurden", hin zum Bergſonismus, „in dem der neufranzöſiſche Geiſt zur bewußten Erfaſſung ſeines Gehaltes gekommen iſt". (?) Dabei drängt ſich höchſtens die Frage auf, ob nicht die neuchriſtliche Bewegung (Vogüé, Desjardins, Rod) als eigenartige Offenbarung des neuen Geiſtes der Abkehr von Naturalismus und Szientismus eine kurze Erwähnung verdient hätte. Wenigſtens Romain Rollands Geiſt trägt deutliche Spuren des neuchriſtlichen Geiſtes.

Es iſt in der Tat die einzigartige Bedeutung Bergſons, daß er nicht bloß der Anfang eines neuen Lebens, ſondern das Gewiſſen einer ganzen Generation geworden iſt. Ihr Geiſt iſt durch ihn befreit und ihre Seele durch ihn genährt worden. Faſt alle Speiſen, die in Frankreich ſeit zehn bis fünfzehn Jahren zubereitet wurden und werden, ſind mindeſtens gewürzt mit Bergſon. Es darf aber nicht der Anſchein erweckt werden, als ob etwa nur die neue Geiſtigkeit auf Bergſon Bezug nehme. Sogar die Gegenſpieler, die Neuklaſſiziſten um Maurras, behaupten und, wie mir ſcheint, auch mit einem gewiſſen Recht: Wenn man um jeden Preis aus der Philoſophie Bergſons eine Äſthetik ziehen wolle, ſo könne dieſe nur die weſentlichen Prinzipien des klaſſiſchen Empirismus beſtätigen.[2]) Gilbert Maire, der philoſophiſche Kritiker dieſer Schule, war ſelbſt Bergſonſchüler. Bei aller Wahrung der literariſchen Diſziplin ſuchen die Neuklaſſiziſten doch Anſchluß an den Strom des Lebens; ſie werden expanſiv. Sie wollen nicht nur der Vergangenheit, ſondern auch der Zukunft zugewandt gelten, nicht bloß Rationaliſten, ſondern auch Empiriſten ſein. Ich erwähne das nur, weil es zeigen ſoll, wie ſchwer es für die Vertreter der neuen Geiſtigkeit iſt, inmitten dieſes alles überflutenden, alles zu gleichem Aktivismus drängenden Bergſonismus ſich unterſcheidend abzuheben und wirkſam durchzuſetzen.

Bergſon hat die Jugend wieder an das Leben herangeführt, hat in ihr „ein ſich zum religiöſen Glauben bewegendes Lebensgefühl“ erzeugt. „Was alle aufmerkſamen Beobachter beim Anblick der franzöſiſchen Kunſt frappiert,“ ſchrieb Rolland im November 1912 in der Bibliothèque universelle et Revue suisse, „iſt die Lebens-

leidenſchaft, die in dieſem Augenblick Optimiſten und Peſſimiſten, Ritter der Vergangenheit und Herolde der Zukunft, zeigen. Dieſe Vitalität iſt das weſentliche und neue Phänomen der Zeit. Sie bricht jäh hervor aus der moraliſchen Apathie und dem dilettantiſchen Objektivismus des vorhergehenden Zeitalters." Es iſt, als ob der franzöſiſche Geiſt, der Methode Bergſons folgend, die Tafeln der Tradition zerbrechen, die Feſſeln des Formalismus und Schematismus zerreißen wollte, weil er in ſtiller Weſensſchau tief unten neue Waſſer ſprudeln hört, die ihm die Fülle des wirklichen Frankreich zu verheißen ſcheinen.

Dieſe Einſtellung auf das Leben iſt in ganz verſchiedener Färbung und Ausdeutung ein Grundzug des Fühlens, Denkens und Schaffens bei André Gide, Romain Rolland, Paul Claudel, André Suarès und Charles Péguy, die für Curtius die Wegebereiter des neuen Frankreichs ſind. Gide iſt der Vermittler. In ihm leben ſtarke Neigungen und Anlagen zum Klaſſizismus. Aber unter der klaſſiſchen Form wühlt Zuchtloſigkeit. Auf dem Wege von der blaſſen, um das eigene Bewußtſein kreiſenden Analyſe zur Ganzheit des Lebens kommt er trotz aller Anläufe nicht über einen unverantwortlich genießenden Egoismus hinaus. Wenn in der Eroberung des Lebens, ſo meint Curtius, ein entſcheidender Weſenszug der Geiſtesbewegung unſerer Tage geſehen werden darf; wenn die Wendung der Philoſophie vom Pſychologismus und Logizismus zu einer Metaphyſik des Lebens nur Teilausdruck eines umfaſſenderen geiſtesgeſchichtlichen Wandels iſt — ſo können die „Nourritures terrestres" (von Gide) beanſpruchen, als Etappen in dem Werden des modernen Vitalismus geſehen zu werden.

Am mächtigſten und reinſten brauſt der Lebenshymnus auf in dem Werke Rollands: Sein Grunderlebnis, die Botſchaft, die er bringen will, iſt die heraklitiſch-bergſonſche Lehre, daß alles Sein ſeine Wirklichkeit nur in der Bewegung ſeines Fließens hat. Dieſes Weltgefühl, der Urantrieb und tiefſte Gehalt ſeines ganzen Werkes, namentlich aber des zehnbändigen Bildungsromans „Johann Chriſtoph",[3]) iſt im Rhein ſymboliſiert, deſſen Rauſchen den erſten Schrei des Kindes Johann Chriſtoph begleitet und dem Sterbenden in ſeiner letzten Fieberphantaſie nahe iſt.

Claudel braucht das Leben nicht erſt zu erobern, weil er der Dichter iſt, in dem es ſich unmittelbar offenbart; weil er es in einer ſolchen Stärke der Berührung empfindet, daß er es Herr und Gott nennen muß. Sein Werk ſteht jenſeits der gemeinmenſchlichen Lebensſpäre. Es iſt „übervital". Es iſt Glorifikation des Sterbens; in ihm lebt die tranſzendente Sehart des Katholizismus, die das überſinnliche Sein Gottes in den Mittelpunkt ſetzt und aus ihm das Leben deutet. „Iſt es der Zweck des Lebens zu leben? Sollen die Füße der Gotteskinder angebunden ſein an dieſe elende Erde? Nicht Leben iſt der Zweck, ſondern Sterben, und nicht das Kreuz zimmern, ſondern es beſteigen und das, was wir haben, mit Lachen verſchenken. Darin ruht die Freude, darin die Freiheit, darin die Gnade, darin die ewige Jugend!" (Claudel.) Bei ihm ſind Kunſt, Lebensgefühl und Glaube zur Einheit verwachſen, die den Eindruck des Abſoluten gibt.

Für Suarès, den orgiaſtiſchen Lebenskünder, bedeutet Leben das Fluten der Seele im Gegenſatz zur Erſtarrung, das Schwelgen der Seele in ihrer eigenen Bewegtheit, die als gleichförmig mit der Bewegtheit des

organiſchen Seins empfunden wird. Die Grundform ſeines Lebens und der Grundbegriff ſeines Denkens iſt „Paſſion", in dem Leiden und Leidenſchaft in gleicher Weiſe zum Ausdruck kommt. Das Vermögen, Paſſion zu fühlen, wird Maßſtab des Lebenswertes. Sein Vitalismus iſt Triebbeſeſſenheit. Suarès ſchafft ſich ſeine Lebensethik aus dem heroiſchen Furor der Renaiſſance und dem Äſthetizismus der Gegenwart. Er möchte dieſes Ethos und die Paſſion zur „ardente sérénité", zur glühenden Abgeklärtheit verbinden, wird aber immer wieder in Heilloſigkeit zurückgeſtoßen; ſeine Bewegtheit iſt nicht rhythmiſiert nach ſphäriſchen Geſetzen wie die „sobria ebrietas" der Benediktiner.

Was Suarès „Leben" nennt, iſt immer bedroht durch den Tod. Das Grauen vor dem Tod, den Claudel preiſt, weiß Suarès nicht zu bannen. Aber der Gegenſatz von Leben und Tod hat ſein Daſein nur in der Ebene der Natur. Was Charles Péguy „Leben" nennt, das wirkliche Leben alſo, reicht über die Natur, in die es eingeſetzt iſt, hinaus in den Geiſt und wird durch den Tod nicht verneint. Es iſt gelebte Wert-Wirklichkeit. All ſein Schaffen hat das einzige Ziel, den Sinn für dieſes Leben, für die Wirklichkeit im eminenten Sinn wachzuhalten und zu verhindern, daß die Darſtellung und Regiſtrierung desſelben an ihre Stelle tritt. Echtes Leben, volle Wirklichkeit entſteht aber nach Péguy nur da, wo der Strom des Ewigen in das Zeitliche einſchießt, wo mitten im Alltag Ewiges aufleuchtet für den, der vom Ewigen weiß, und der verſteht, die eingewebten Fäden des Ewigen auszuſondern. Man ſieht, wie hier die Grundbegriffe Bergſons: Reine Zeit (durée réelle) und ſchöpferiſche Entwicklung in ganz individueller Weiſe verarbeitet ſind. Das alles iſt aber nur die eine Seite. Es kann niemals

genügen, meint Péguy, Wiſſen von dem wirklichen Leben, von den ewigen Werten zu haben. Alle Probleme des individuellen und nationalen Lebens, der Geſchichte und der Ethik faſſen ſich für ihn zuſammen in dem einen Wort: Verwirklichung, Tatſetzung. Das Pathos jedes Menſchenlebens, das Pathos jedes neugeſchenkten Tages beruht auf der Möglichkeit, in dieſes einmalige Leben, in dieſen niewiederkehrenden Tag einen ewigen Gehalt hineinzuziehen. Von hier aus wird verſtändlich, wie Péguy zur Inkarnation kommt und warum ſein Katholizismus ſo ſtark Inkarnationschriſtentum iſt. Die Geſchichtsphiloſophie, die die Verwirklichung des Ewigen im Zeitlichen aufſpürt, muß ſich in der Glaubenswelt der Inkarnation, der Menſchwerdung Gottes, krönen.

Das vitaliſtiſche Streben nach Volleben und Vollwirklichkeit veranlaßte nun die von Curtius behandelten repräſentativen Männer, den Rahmen der lateiniſchen Tradition zu brechen und nach neuen Werten Ausſchau zu halten. Allerdings in verſchiedener Richtung und Intenſität. Obwohl Claudel lange Jahre in Oſtaſien, Amerika und Deutſchland lebte, obwohl Péguy urſprünglich von ſozialiſtiſcher Weltverbrüderung träumte, kamen beide doch der lateiniſchen Tradition mit den Jahren immer näher. Unter dem Eindruck einer bevorſtehenden deutſchen Invaſion (Vorgänge von Agadir) begrub Péguy ſeinen Jünglingstraum von der freiſchwebenden Geiſtigkeit und der internationalen Republik, um fortan nur mehr dem franzöſiſchen Vaterland zu dienen, das das zeitliche Strombett des franzöſiſchen Geiſtes iſt. Seinen Beſtand und die Reinheit ſeiner Überlieferung zu wahren gegen den Fortſchrittsgeiſt, gegen die Welt der Surrogate, die Welt des platten Rationalismus und Mammonismus, das wird

ſeitdem Péguys Grundwille. Das Abſtreifen der lateiniſchen Tradition zeigt ſich nur noch in der Form ſeiner Proſa. Sie iſt denkbar unklaſſiſch. Ihm fehlt die Kraft des künſtleriſchen Geſtaltens. Eine oft ermüdende Wiederholung iſt ihr Merkmal. Er verdampft ſein Gefühl in zehn, in hundert, in dreihundert Seiten, wo es Claudel gelingt, die Weihe des Heiligen, den Schauer des Göttlichen in eine Szene, in einen Satz zu ballen. Claudel hat noch in viel höherem Maße als Péguy die Tradition des Klaſſizismus durchbrochen (oder ſie vollendet), indem er in einer bisher unerhörten Weiſe in die Höhe und Tiefe gegangen iſt. Claudels Chriſtentum iſt nicht religiöſe Tönung des Daſeins, ſondern die grundlegende und univerſale Wahrheit über die Welt. Daher ergibt ſich Gegenſtand und Problem ſeiner Dramen allererſt und allein aus der im perſönlichen Glauben bejahten und das ganze Weltbild beſtimmenden katholiſchen Wahrheit. „Wer würde," ſchrieb er von den franzöſiſchen Klaſſikern, „wenn er ſie lieſt, ahnen können, daß ein Gott für uns am Kreuze geſtorben iſt? Das iſt es, was unbedingt aufhören muß." Der Univerſalismus der Offenbarung hat ihn in ſeinem Drama „Le repos du septième jour" beſchäftigt, wo er eine Vermittlung zwiſchen dem Chriſtentum und dem Geiſte Altchinas ſucht. Im übrigen iſt ſeine Kunſt Feſtlegung und Auslegung des Menſchentums, beſtimmt durch ein unverrückbares Wiſſen, gültig für alle Menſchen und alle Zeiten. Mag Claudel auch der Oberflächenbewegung gefolgt ſein und ſtarke Äußerungen nationaliſtiſcher Befangenheit getan haben, ſein Werk bleibt doch eine wunderbare, weil im Ewigen wurzelnde Überwindung aller von Menſchengeiſt erfundenen und von Menſchenhand getürmten Gegenſätze.

Claudel (und bis zu einem gewiſſen Grad auch Péguy) ſteht ganz unter eigenem Geſetz; ſein Geſtalten quillt, wie Curtius ſo anſchaulich ſagt, aus einer unterhalb des geſchichtlichen Ideenſtoffes liegenden Seinsſchicht. Ganz anders ſind Leben und Kunſt der Gide, Rolland und Suarès in die eigentümliche Seelenſphäre der Gegenwart getaucht und gewinnen aus dieſer Berührung entſcheidende Antriebe. Die Enge der lateiniſchen Tradition treibt ſie in die Weite, ihr Lebenshunger ſucht überall Nahrung der Seele. Für ſie gilt insbeſondere, daß ihnen aus der Muſik der germaniſchen und ſlawiſchen Seele die neuen überlateiniſchen, welthaltigen Kräfte des franzöſiſchen Geiſtes erwachſen. Sie waren, ſo meint Curtius, von je in ihm angelegt, nur durch die lateiniſche Tradition verdeckt worden. Vitaliſtiſches Weltgefühl nennt Curtius die dieſem Ziele zuſtrebende Tendenz. Kein moderner Franzoſe iſt offener geweſen für die künſtleriſchen Zuſtröme der germaniſchen und ſlawiſchen Welt. Goethe, Novalis, Nietzſche; Dickens, Meredith, Wilde; Doſtojewſki und Tolſtoi — Gide hat mit ihnen gelebt und von ihnen gelernt. Die Loſung eines künſtlichen Lateinertums hat er immer bekämpft, ob es nun in Remy de Gourmont einem fadenſcheinigen Voltairianismus oder in Barrès dem Nationalismus oder in Anatole France einem allzu einfachen, durchgeformten Humanismus huldigte. Einmal ſchien es, als ob er den Claudelweg der tiefenhaften Erſtreckung gehen wollte, da er in der „Porte étroite“ (1909) das Loblied der Selbſtaufopferung und Aſzeſe ſchrieb. Aber das blieb eine Epiſode. Weiter trieb es ihn die Welt entlang zur Hingabe an die bunte Vielfalt einer unüberſchaubar reichen Wirklichkeit.

Zu dem Glauben, den Romain Rolland ſeine Weltanſchauung nennt, gehört als weſentlicher Beſtandteil die Idee Europa, das heißt insbeſondere die moraliſche Solidarität von Deutſchland und Frankreich. Rom und Deutſchland hatten ihm einſt die entſcheidenden Erlebniſſe hiezu gebracht. Von den römiſchen Hügeln ſah er „das Schauſpiel unſeres Okzidents, und, von hier aus geſehen, verſchmelzen unſere getrennten Nationen alle in einer Harmonie gleich jener, die Rom am Abend vom Janikulum aus bietet. — Dieſe Harmonie zu verwirklichen, daran müſſen wir arbeiten, wir Männer aller Raſſen und aller Nationen. Die Kämpfe unſerer Völker ſelbſt dürfen uns nicht davon abhalten.“ (Brief Rollands vom 14. April 1912.) Der tiefſte Grund für das Gefühl geiſtiger Verwandtſchaft, das Rolland für Deutſchland empfunden hat, liegt nach Curtius darin, daß ſeine Weltanſchauung geiſtesgeſchichtlich der Sphäre der proteſtantiſch-muſikaliſch verinnerlichten Perſönlichkeitskultur am nächſten ſteht. Daneben wirken in ihm die Überlieferungen der franzöſiſchen Aufklärung in gleicher Stärke. Man mag über den Kunſtwert des „Johann Chriſtoph“ urteilen, wie man will, die Art und Weiſe, wie hier ein von allen geiſtigen Kräften des Feſtlandes genährter Franzoſe in der Geſtalt eines genialen deutſchen Muſikers ſeinem Lebensglauben und ſeinem Menſchheitsideal Ausdruck gibt, iſt eine für die Entwicklung des europäiſchen Geiſteslebens grundlegende Leiſtung. Das Werk iſt ein Faktor in der Seelengeſchichte der Zeit geworden. Es hat ſich ſchon jetzt eine europäiſche Gemeinde verſchafft. Wenn der Weltkrieg auch ihm mancherlei Auf- und Abſtiege gebracht haben mag, Curtius kann doch feſtſtellen, daß er unter den Führern der franzöſiſchen Geiſtigkeit als einziger ſeine Unabhän-

gigkeit gewahrt hat. Und ſo ſeien denn auch hier die Worte wiederholt, die er 1912 im letzten Bande des Romans geſchrieben hat: „Wer ahnt in Frankreich die Kraft der Sympathie, die ſo viele adlige Herzen des Nachbarlandes zu Frankreich hintreibt! . . . Und ihr ſeht uns auch nicht, Brüder aus Deutſchland, die wir euch ſagen: Hier, unſere Hände. Trotz der Lügen und der Mächte des Haſſes wird man uns nicht trennen. Wir haben euch nötig, ihr habt uns nötig für die Größe unſerer Geiſter und unſerer Raſſen. Wir ſind die beiden Flügel des Abendlandes. Wer den einen zerbricht, lähmt den Flug des andern."

Suarès iſt groß geworden in der Zeit, da die milde Reſignation des alternden franzöſiſchen Kulturgeiſtes alle Gifte des europäiſchen Peſſimismus und Nihilismus aufſog. All dies und die Bitternis, die ihm aus ſeiner klang-, traum- und trauererfüllten Seele zugewachſen iſt, gab ſeinem Weſen jene Gequältheit und Friedloſigkeit, die nur die Muſik, insbeſondere die Muſik Beethovens, löſen und läutern kann. An der großen germaniſchen Seelenkunſt ſind alle früheren Geiſtesgenerationen Frankreichs verſtändnislos oder doch mit halbem, unſicherem Verſtändnis, mit einer immer fern bleibenden Hochachtung vorübergegangen. Erſt die Generation der Rolland, Gide, Suarès hat für jene Kunſt eine Empfindung und ein Wertgefühl bekommen, das mit unſerm deutſchen ein gemeinſames Maß hat. Je unüberſehbarer ſo aber die geiſtigen Gebilde der Geſchichte und der Gegenwart werden, je mehr ihr innere Gemeinſamkeit verloren geht, deſto mehr wird der Seele das Werk ihrer Selbſtvollendung erſchwert. Dieſe Spannung fühlt Suarès in ihrer zerrenden Wucht. Er fühlt ſie insbeſondere, in-

ſoweit ſie nordiſch-ſüdliche Spannung iſt, inſoweit ſie Innerlichkeit und Sinnlichkeit, chriſtliches und antikes Lebensethos einander entgegenſetzt. Er glaubt, dieſe Problematik des europäiſchen Kulturmenſchen in dem geſchauten Formungsziel der „glühenden Seelenklarheit" löſen zu können. Doch iſt dies nur eine Wortlöſung. Denn einmal will er im Grunde ja doch keine von ſeinen hundert Seelen aufgeben, ſodann iſt er wohl gar nicht imſtande, die Unüberbrückbarkeit der Kluft zu ermeſſen, die zwiſchen dem Heidentum und dem Chriſtentum gähnt.

Wenn Curtius es nicht ausdrücklich geſagt hätte, ergäbe doch ſchon ein aufmerkſames Leſen, daß er Claudel und Péguy in der Wertſtufenreihe an die Spitze ſtellt. Die Kosmik (Welthaltigkeit) Claudels, ſagt er ſehr treffend, iſt nicht auflöſend; ſie knüpft das Band zwiſchen dem Menſchenſtern und dem Gotteshimmel wieder an; ſie ſetzt die Ordnung wieder ein — jene Ordnung, die am Anfang war und am Ende ſein wird. Ihnen gegenüber ſtehen Gide, Rolland und Suarès auf einer ganz anderen Ebene der Lebensintenſität. Sie gehören trotz aller Innerlichkeit der Ebene der flächenhaften Erſtreckung an. Ihr Lebenskult, ihr Lebensglaube, ihr Lebenspragmatismus mögen als Übergangserſcheinungen Wert beſitzen. Letzten Endes ſind ſie auflöſend. Sie ſind Formen des Naturalismus, die den mühſam errungenen Beſtand an Ordnung und Seelenkultur bedrohen.

Das iſt in etwa, auf wenige Seiten zuſammengedrängt, die Gedankenwelt, die Curtius nach meinem Dafürhalten dem Leſer zu vermitteln ſucht; doch fehlt ihr in dieſer Gedrängtheit begreiflicherweiſe die perſönliche Beziehung, die dem Buch das ungeheuer Feſſelnde gibt. Dieſer Art pſychologiſch-biographiſcher Eſſays mit aklu-

ellſter geiſtesgeſchichtlicher Abſicht begegnet man außerordentlich ſelten. Auf geſchichtliche Einordnung und kritiſche Stellungnahme hat der Verfaſſer faſt ganz verzichtet. Und meines Erachtens auch mit Recht. Es galt in erſter Linie, Sachkenntnis zu verbreiten. Gerade die Inhaltsangaben ſind von außerordentlichem Wert; ich habe ſie nirgends ſtörend empfunden. Das gibt erſt volle Anſchauung der Künſtlerperſönlichkeit und gute Unterlagen zur Urteilsbildung. Die Liebe, mit der er auch ſeltſamen Seelenpfaden und Denkweiſen nachgeht, iſt um ſo bewundernswerter, als bei dem einen oder andern, namentlich bei Suarès, Widerſpruchvolles, ja Abſtoßendes in Menge ſich findet. Es wäre ihm gewiß leicht geweſen, um jeden einzelnen Zettelkaſtengelehrſamkeit zu häufen, über die Péguy ſo kräftig herfahren kann. Bei Claudel ſagt er herzhaft und erfriſchend deutlich: „Wir lehnen es ab, das, was uns in dieſem bannenden Werk wie Poſaunenton des Erzengels ans Herz hämmert, zu zerfetzen, bis uns nur zuſammengewürfelte Fertigfabrikate des literarhiſtoriſchen Kramladens in der Hand bleiben.“ Dem Sein des Autors gilt ſein Forſchen, die Sache ſteht ihm (wie Péguy) höher als die Urſache, das Weſen höher als die Beziehung. „Die Wiſſenſchaft des Nichtwiſſenswerten“ lockt ihn wohl wenig. Was Bergſon Péguy gelehrt hat, das befolgt auch Curtius: Durch Zuſammenfügung von tauſend Einzeltatſachen und Bedingungen gelangt man nie zum Erfaſſen einer geſchichtlichen Individualität. Durch Intuition, durch innere Anſchauung hat ſich Curtius in die Seele ſeiner Helden hineinzuverſetzen gewußt und auch uns darin heimiſch gemacht. Je mehr er ſich ſo in die vielgeſtaltigen Perſönlichkeiten vertiefte, deſto unmöglicher mochte es ihm ge-

worden ſein, mit herkömmlichen Formulierungen und Schlagworten zu arbeiten. Das hätte falſche Maßſtäbe abgegeben. So kam er um Neubildungen nicht herum. Überhaupt iſt der Stil in ſeiner ſchöpferiſchen Eigenart von einprägſamer Klarheit und Anſchaulichkeit. Man merkt die Vorbilder. Daß er es wagt, von einer „bürgerlichen" Kunſt, von einer „aufgeſchönten" Vergeiſtigung zu ſprechen, wirkt zunächſt verblüffend. Man verſöhnt ſich aber bald damit, da dieſe Neubildungen klangvoll ſind und treffender, ſinnhaltiger als verwandte Ausdrücke.

Es iſt natürlich völlig unweſentlich, ob man da oder dort etwas anderes wünſchte: ſtatt Suarès, deſſen jüdiſch-portugieſiſche Abſtammung ſo vieles an ihm erklärlich macht, etwa Francis Jammes; ob man da oder dort ein Urteil nicht ganz unterſchreiben möchte. *Die ſchickſalsſchwere Frage, die nun aufgerollt iſt, iſt die, ob der germaniſche Einſchlag im franzöſiſchen Volke noch groß genug iſt und wieder ſo wirkſam werden kann, daß die hier gezeichnete Haltung nach dieſen Ereigniſſen irgendwelche Ausſicht hat, an Boden zu gewinnen.*

Rolland hat ſchon längſt begonnen, ſeinem Patriotismus wieder den alten Welthauch zu geben. Gide gibt ſich redliche Mühe, die „Nouvelle Revue française", der jüngſt Guſtav Lanſon noch die Palme unter den literariſchen Zeitſchriften zuerkannt hat, wie zwiſchen Klaſſizismus und Romantizismus, ſo auch zwiſchen Internationalismus und Nationalismus hindurchzuſteuern. Beweis dafür iſt ſein vorſichtig formulierender und doch mutiger, von tiefen geiſtigen Notwendigkeiten getragener Artikel

„Die geiſtigen Beziehungen zwiſchen Frankreich und Deutſchland".[4]) Unerbittlich legt er die Finger auf die Wunde, die durch eine ſcharf charakteriſierte nationaliſtiſche Abſchließung für das Land ſelbſt entſteht. Thibaudet iſt ihm Eideshelfer,[5]) E. R. Curtius in Deutſchland willkommener Stützpunkt:[6]) Weder Entnationaliſierung des Geiſtes noch Überhöhung im Sinne eines Meſſianismus. Und er ſchließt mit den wahren Worten Thibaudets: „Es gibt ein internationales Leben, in dem die Individuen und Nationen gebadet ſind und mit dem die Individuen nicht immer notwendig durch Vermittlung ihrer Nation in Verbindung ſtehen. Verſtehen wir es, dieſes Leben nicht vom nationaliſtiſchen, nicht vom internationaliſtiſchen, ſondern vom internationalen, d. h. vom menſchlichen Standpunkt aus zu betrachten. Man kann nicht ſagen, daß die Intereſſen irgendeiner Nation, wäre es auch Frankreich, mit denen der Menſchheit zuſammenfallen."

So wertvoll es nun auch ſein mag, daß jetzt in Frankreich wieder ſolche Gedanken vertreten und verbreitet werden, die Verſeuchung des Denkens, Fühlens und Wertens durch die nationale Nützlichkeitsidee wird die ältere Generation kaum überwinden. So wenig es bei uns vorerſt gelingen wird, die Geiſter wieder ſtärker dem Weſten zu geiſtigem Austauſch zuzuwenden. Das darf gewiß die wenigen hüben und drüben nicht abhalten, gegen die Verewigung des Haſſes und der Verſtändnisloſigkeit anzukämpfen. Doch die Erfüllung dieſer negativen Aufgabe genügt nicht. Wir im Weſten und Süden, die wir der uralten chriſtlich-abendländiſchen Kultur Herzblut ſpüren, wollen immer mehr unſere Aufgabe auch darin ſehen, durch Wiedergewinnung metaphyſiſcher Sub-

ſtanz und ſeeliſcher Form im Geiſte organiſch-ſakraler Gemeinſchaftskultur den klaſſiſchen Humanismus und den romantiſchen Vitalismus zu vertiefen und ſo einen Abglanz des Reiches zu verwirklichen, deſſen reine Schöne über aller nationaliſtiſcher Trübung unbewegt und unverloren bleibt. Schwere, ſchädliche Nutzgedanken laſten auf dem Abendland inmitten der Zeiten Not. Möge bald wieder eine unbelaſtetere, innerlich freiere Zeit ſeeliſcher Ausgeglichenheit und unbefangenen Verſtehens kommen, in der das Menſchſein im tiefſten Wortſinn möglich und wirklich wird!

Kämpfe um die religiöſe Idee.

VIII. Das Problem der religiöſen Erneuerung Frankreichs

Die religiöſe Entwicklung Frankreichs im 19. Jahrhundert bietet bei näherem Zuſehen eigentümliche Überraſchungen. Die oberen Klaſſen und die Intellektuellen waren vor der großen Revolution in ihrer überwiegenden Zahl der Frivolität verfallen. „Die Voltaireſche Prägung der Seelen ließ ſich nicht auslöſchen. Die irgendeinen religiöſen oder monarchiſchen Glauben hätten haben ſollen, wurden ſo Spötter; und dieſe Spötter waren nicht nur nach dem Sieg (der Gegenrevolution) zum Aufbau, ſondern ſogar zur Verteidigung unfähig, und ſpäter, im 19. Jahrhundert, werden nur die ein dauerhaftes Werk errichten können, die an ihre Aufgabe geglaubt haben wie Ferry, Gambetta, Briſſon.“[1]) In und nach der Revolution ſetzte in dieſen Kreiſen ganz langſam eine rückläufige Bewegung ein, und je mehr wir uns dem Ende des Jahrhunderts nähern, deſto zahlreicher werden die gebildeten Katholiken, deſto mehr wachſen die Sympathien, die man dem Katholizismus entgegenbringt. „Nicht bloß die jungen Leute, die wir in unſeren höheren Schulen herangebildet haben, machen dieſe gebildete und gläubige Maſſe der höheren Klaſſen der Nation aus, die eine große ſoziale und moraliſche Macht im Dienſte der chriſtlichen Wahrheit iſt. Die unabhängigſten Geiſter, ja mehrere Koryphäen des Geiſteslebens der Gegenwart gehören dazu.“[1]) Noch wichtiger als das Zeugnis des Rektors der katholiſchen Univerſität in Paris iſt, was Agathon in einer Erhebung über „Die jungen Leute von heute“ feſtſtellt: „In der École Normale supérieure ſind jetzt ein Drittel

der Schüler praktizierende Katholiken. Wir ſprechen nicht von geborenen Katholiken, ſondern von überzeugten Katholiken, die den Vorſchriften der Kirche gemäß leben und die zumeiſt Mitglieder der Vinzenzkonferenz ihrer Pfarrei ſind. Wenn man bedenkt, daß man vor acht bis zehn Jahren kaum mehr als drei bis vier Katholiken unter den Schülern zählte, dann wird dieſer Zuwachs kaum als die Wirkung eines Zufalls in der Zuſammenſetzung der letzten Jahrgänge erſcheinen können. Die Profeſſoren der oberen Klaſſen an den bedeutendſten Pariſer Staatsgymnaſien (Condorcet, Henri IV., Louis le Grand) legen für dieſe katholiſche Renaiſſance Zeugnis ab. Die Mehrzahl unſerer Schüler, ſchreibt einer von ihnen, beſteht aus praktizierenden Katholiken. Unter den Gleichgültigen iſt der Antiklerikalismus tot. Sogar die, welche von Natur aus ungläubig ſind, wiſſen den ganzen Wert des Glaubens zu ſchätzen. . . . Ein anderer, der ſkeptiſcher iſt, ſchreibt: Ich glaube, die Äſthetik und die Moral des Katholizismus hat es ihnen angetan; es ſind vor allem Moraliſten. In der Sorbonne endlich verlaſſen die Studenten die ſoziologiſchen Methoden eines Durkheim und wählen als ihren Meiſter einen Katholiken, Viktor Delbos.“ Damit vergleicht Agathon treffend den Ausſpruch, den Payot 1910 von der Tribüne ſeiner Zeitſchrift „Le Volume“ herab ſeinen „gläubigen“ Leſern zu bieten wagte: Der Tag wird bald kommen, wo die Karte des katholiſchen Frankreich ſich genau decken wird mit der Karte des ungebildeten Frankreich.[2]) „Man hat ſo ſehr verſucht, in den Staatsſchulen alles, was das religiöſe Gebiet berührt, zu verdecken, daß die Neugierde der jungen Leute geweckt iſt, gleichzeitig aber auch ein liberaler Geiſt, eine direkte Kundgebung gegen die Unduld-

ſamkeit einiger ihrer Lehrer.“[4]) So entſteht nicht zuletzt aus den Fehlern der offiziellen Demokratie heraus in gebildeten Kreiſen ein Zug zur Religion, deſſen Wirkungen einſtweilen noch nicht abzuſehen ſind.[5])

Anders ſteht es mit dem Volke. Zur Zeit der Revolution von 1789 war die Maſſe der Land- und Stadtbevölkerung noch gläubig, obwohl auch damals ſchon der Klerus wenig Einfluß beſaß und die Mönche nur geringe Dienſte leiſteten.[6]) Heute iſt ſie es, abgeſehen von einigen Gebieten, nicht mehr. Wenn im 18. Jahrhundert ein Pfarrer dem Intendanten über die Bevölkerungszahl ſeiner Gemeinde Auskunft erteilen wollte, brauchte er nur zur Oſterzeit die Kommunizierenden zu zählen; es waren annähernd alle erwachſenen, geſunden Leute, ungefähr die Hälfte oder zwei Fünftel der Geſamtſumme. In den ſchlimmſten Zeiten der Revolution war das Volk in Paris noch religiös und kniete nieder, wenn die heilige Wegzehrung vorbeigetragen wurde.[7]) Schon im Jahre 1847 ſchätzte ein Geiſtlicher die Zahl derer, die wirklich noch an ihrem Glauben feſthalten und zur Beichte gehen, auf 2 Millionen (bei einer Geſamtbevölkerung von 32 Millionen). In einem Hirtenbrief von 1851 geſtand der Biſchof Dupanloup von Orléans, daß von den 350 000 Seelen, für die er verantwortlich ſei, kaum 45000 ihrer Oſterpflicht genügten. 1890 ſollen nach der Ausſage eines hochgeſtellten und gut unterrichteten Geiſtlichen in Paris von 2 Millionen Katholiken nur 900 000 in der Oſterzeit die Sakramente empfangen haben. Heute iſt die Maſſe der Arbeiter, Ladeninhaber und kleinen Beamten von Abneigung gegen alles, was Kirche und Prieſter heißt, erfüllt.[8]) In manchen Vorortspfarreien von Paris, die über 100 000 Mit-

glieder zählen, leben und ſterben neun Zehntel, ohne je die Tröſtungen der Religion verkoſtet zu haben.[9]) „Die große Maſſe der Landbevölkerung iſt im Begriff, nach dem Beiſpiel der großen Maſſe der Stadtbevölkerung in unmerklich langſamem Rückſchritt wieder heidniſch zu werden.“[10]) Trotzdem es noch Theoretiker gibt, die von einem katholiſchen Frankreich reden, muß man doch mit dem P. Randu geſtehen, daß die religiöſe Einheit in Frankreich nicht mehr exiſtiert.[11]) Ja noch mehr! Diejenigen, die ſich zunächſt im Anſchluß an die Revolution und kraft der von ihr gepredigten Prinzipien losgelöſt haben von der alten Einheit, haben im Laufe des 19. Jahrhunderts eine neue Einheit gebildet, der nur zu oft auch die zuſchwören, die noch dem Namen nach Katholiken ſind. So wird aus der innerkirchlichen Erkaltung eines bedeutenden Prozentſatzes des Volkes durch das Hinzukommen verſchiedener Faktoren eine kirchenfeindliche Bewegung. Immer deutlicher unterſcheiden ſich die beiden Lager, von denen die Anhänger des einen das Chriſtentum und die des andern eine immanente Kulturreligion zur Anerkennung zu bringen beſtrebt ſind. Renan und Taine ſehen um die Mitte des verfloſſenen Jahrhunderts die Spaltung des uralten franzöſiſchen Kulturſtromes. „In unſerem Lande . . . bekämpfen ſich zwei Völker, von denen das eine das andere erſticken will,“ ſagt der eine, während der andere zwei Denkrichtungen ſieht, „die ſo eigenartig an unſerer franzöſiſchen Kultur arbeiten“. Neuerdings geht Faguet in ſeinem Buche über den „Antiklerikalismus“ ſogar ſo weit zu ſagen, es habe im Grunde niemals eine religiöſe Einheit gegeben, höchſtens Religionsinſeln, deren Religioſität hauptſächlich wieder durch den Geiſt der Oppoſition genährt wurde. In dem Schweizer Profeſſor Paul

Seippel ist auch schon ein ziemlich unparteiischer Geschichtschreiber dieses Konfliktes entstanden, der allerdings mehr die politisch-kulturellen Seiten des Problems behandelt.[12])

Franz X. Krauß und Clodius Piat, der einflußreiche Philosoph am Institut catholique in Paris, sprachen einmal von den Verheerungen, die der Naturalismus angerichtet habe. Als der Deutsche sagte: „Man wird mehr als ein halbes Jahrhundert brauchen, um ihn zu überwinden," pflichtete der Franzose ihm bei. Und später, als Piat dieser Unterredung gedachte, fügte er hinzu. „Das Übel sitzt in Frankreich besonders tief. Hier gilt es, die Seele des Landes umzuschaffen."[13])

IX. Aus der Frühzeit der religiöſen Erneuerung: Joſeph de Maiſtre.

Mit ſeinem „Geiſt des Chriſtentums“ (1802) hat Chateaubriand die vertrockneten Quellen des religiöſen Fühlens und Erlebens wieder zum Fließen gebracht.[1]) Aber man darf nicht ſagen, daß die religiöſe Erneuerung mit dieſem Buche erſt einſetzte. Nur die überſcharfe Zuſpitzung auf die Zeitereigniſſe und die oratoriſch-antithetiſchen Formulierungen haben es verhindert, daß „Die Betrachtungen über Frankreich“ Joſeph de Maiſtres (1797) eine ähnliche Bedeutung gewannen. Ihrem religiöſen Grundgehalt, der innern Dynamik der Ideen, der weitſichtigen Einſtellung auf die Nöte der Zeit nach hätten ſie es wohl verdient.

Der liberale Zeitgeiſt hat, wie ſchon Sybel richtig geſehen hat, die Anerkennung des Mannes hintangehalten. Schérer hat noch das Urteil gewagt, in Maiſtres Frömmigkeit ſtecke nichts Geſundes, nichts Ruhiges, nichts Erbauliches, ebenſo wie in ſeinen Überzeugungen nichts Perſönliches, nichts Innerliches, nichts Moraliſches.[2]) Das war um ſo ungerechter, als 1851 ſchon die „Lettres et Opuscules inédits“ von de Maiſtres Sohn Rudolf herausgegeben worden waren. Denn hier offenbarte ſich zum erſten Male der Menſch in ſeiner ganzen wunderbaren Geradheit und Einfachheit, in ſeiner Gemütsinnigkeit und Weitherzigkeit, in ſeiner Wahrhaftigkeit und Überzeugungskraft, in ſeiner Selbſtverleugnung und ſeiner unbeirrbaren Selbſtändigkeit: ein Denken, das auf Gott und das Gewiſſen, ein Handeln, das auf Ehre und Würde eingeſtellt war. Ein Mann, der in ſeiner antiken Geradlinigkeit und

Unbeugſamkeit als Charakter unendlich hoch über Chateaubriand ſteht. In dieſem Urteil ſtimmten Sybel[3]) und Sainte-Beuve,[4]) gleich unverdächtige Zeugen, überein.

Doch ſchwankte auch weiterhin noch ſein Urteil, weil man ſich nur ſelten von gewiſſen Parteileidenſchaften ganz freimachen konnte. Alles, was gegen die Erklärung der päpſtlichen Unfehlbarkeit war,[5]) alles, was für Friedensziele, Schiedsgerichtsbarkeit und Völkerbundsgedanken kämpfte,[6]) ſtieß auf de Maiſtre, den Vorkämpfer des Papalismus und, wie man meinte, des Bellizismus. Es fehlte an einer ideengeſchichtlich und pſychologiſch befriedigenden Biographie. Auch die von Margerie (1882) ordnet ihn nicht ein in ſeine Zeit und hebt ihn nicht ausdrucksvoll ab von ihr. Sie ſieht ihn mit Liebe, was gewiß das dringlichſte Bedürfnis iſt, aber ſie ſieht ihn zu punktuell.

Nachdem ſchon in den letzten zwanzig Jahren immer neue Quellen erſchloſſen worden ſind, iſt es Georges Goyau endlich gelungen, noch vier Bände bisher unzugänglicher Notizen und Tagebuchaufzeichnungen zu benützen und ſo ein wohlgelungenes Geſamtbild beſonders der religiöſen Perſönlichkeit Maiſtres zu liefern.[7])

Maiſtre war ein grundweſentlich religiöſer Menſch, um nicht zu ſagen ein religiöſes Genie. Man darf ſich nur nicht irre machen laſſen durch gewiſſe Äußerlichkeiten. Die oratoriſch-dialektiſche Erziehung, die juriſtiſch-diplomatiſche Berufsarbeit, die ganze vitale Antithetik, die ihn vom Freimaurertum zum Katholizismus, vom Gallikanismus zum Univerſalismus, von der Revolution zur Gegenrevolution, von der Republik zur Monarchie, kurz, von der Welt der großen Worte, des aufkläreriſchen Scheinweſens zur lebenſpendenden Wirklichkeit der Dinge

trieb, machten aus ihm einen eckigen, oft unangenehmen, leidenschaftlich erregten Kämpfer, der, gerade weil er immer ein großer Einsamer und Entsager war, niemals die abgeschliffene Liebenswürdigkeit und die alles verstehende Vielgewandtheit des Salondenkers erreichte. Die tiefste Faser seines Wesens aber drängte zu Gott, nährte sich von Gott. In allem, was ihr schaffen und wiederherstellen wollt, so redete er die Männer des 18. Jahrhunderts an, vergeßt ihr nur Gott; man hat euch von ihm getrennt. Nur durch mühevolles Denken erhebt ihr euch noch zu der unversiegbaren Quelle alles Seins. Ihr wollt nur den Menschen sehen; sein so schwaches, abhängiges, umgrenztes Tun, seinen so verderbten, schwankenden Willen. Und das Dasein einer höheren Ursache ist für euch nur Theorie. Und doch umgibt und bedrückt sie den Menschen; ihr berührt sie, und das ganze All kündigt sie an.[4]) Diese Gottbezogenheit, die alles Individuelle und Kollektive, alles Natürliche und Übernatürliche bei ihm hat, ist der Ausdruck einer tiefen seinsmäßigen Verbundenheit. Gewiß hat Comte recht, wenn er in ihm den Verfechter der positiven Methode feierte. Gewiß haben die Anhänger der konservativen Staatsauffassung nicht unrecht, wenn sie in ihm den Vorkämpfer der Gemeinschaft und der Geschichte sehen. Aber all dies gewann doch bei dem Einsiedler von St. Petersburg, „diesem Wanderer zwischen zwei Welten", der niemals zu wirklicher praktischer Politik berufen wurde, der niemals wissenschaftliche Absichten verfolgte, erst seinen tiefen Sinn und Wert in dem Organismus absoluter Gottbezogenheit, der nachzutasten, die sichtbar zu machen und sicherzustellen er nicht müde ward.

In dem abgelegenen savoyischen Städtchen Chambéry in traditionsstolzer, kirchentreuer Patrizierfamilie

von Vätern der Geſellſchaft Jeſu erzogen, hatte er einen unverſiegbaren Schatz religiöſer Grundelemente in ſich, die jedem Sturm ſtandhielten. Und die Stürme blieben nicht aus. Der Wind der Aufklärung wehte auch in die Alpentäler hinein. Das Freimaurertum, das in Lyon mit dem Illuminatentum verſchwiſtert war, verſprach ihm geheimnisvolle Offenbarungen. Der raſtlos forſchende, religiös erregte Geiſt des jungen Maiſtre ſehnte ſich inmitten der tödlichen Enge des Kleinſtadtbetriebs und des vernünfteInden Gallikanismus nach ſeiner Damaskusſtunde und Führeraufgabe. So trat er denn, obgleich er Mitglied zweier kirchlicher Kongregationen war, 1774 der Loge bei, blieb bis 1791 tätiges Mitglied, obgleich er die Verbote durch Klemens XII. und Benedikt XIV. kennen mußte. Ja, bis zum Jahre 1811 behielt er die Meinung bei, die Freimaurerei, wie ſie noch in England exiſtiere, habe an und für ſich nichts Schlechtes an ſich und könne weder die Religion noch den Staat gefährden.

Sein kirchliches Gewiſſen beruhigte er damit, daß er, auf Origines geſtützt, eine Verbindung von Evangelium und gnoſtiſcher Erkenntnis wie damals in der Frühzeit ſo auch jetzt für möglich und bei einer Elite von Geiſtern für erſtrebenswert erachtete. Noch 1797 las er Origines: „Contra Celsum“ und ſchloß aus einer Stelle, daß „das Chriſtentum in den erſten Zeiten eine wahre Einweihung war, bei der man eine echte göttliche Magie offenbarte“. Im Jahre 1780 oder 1781 reiſte er ſogar nach Lyon, um mit den Illuminatenkreiſen um Martinez Pasqualis[2]) und ſeinen Schüler Willermoz in Berührung zu kommen, die der Seele „die Kräfte des Aſtralreiches“ zur Sinnfälligmachung überſinnlicher Dinge dienſtbar machen zu können vorgaben. Dies verſchaffte dem jungen unruhigen

Grübler den ersten Ausblick aus der Dumpfheit seines Lebenskreises in die Weite metaphysischer Spekulation, einen ersten Ausbruch aus der Dürre der Aufklärung in die blühende Erregsamkeit mystischer Verzückung. Aber nicht vergessen dürfen wir den in Maistre stets lebendigen Zug der Ironie, des Sarkasmus. Hat man ihn doch und nicht ganz mit Unrecht einen umgekehrten Voltaire genannt. Diese Lust an rasch zugreifender Herausstellung und sorgloser Überhöhung des Gegensatzes, durch die er einen falschen Satz zu überwinden sucht, ohne indessen die Synthese immer zu erreichen, hat ihn auch in der Loge nicht verlassen. Hier konnte er dazu noch hoffen, dem oberflächlichen Skeptizismus seiner Zeit durch Handhabung geheimnisvoller Kräfte ein Schnippchen zu schlagen. An seinen Lehrern und ihrem mystagogischen Gebaren hat er mehr als einmal seine ironische Ader ausgelassen.

In diesen Kreisen gewinnt er erst die Weiträumigkeit und Großzügigkeit des Denkens, die ihm zeitlebens nicht mehr verloren geht: Der überkonfessionelle Versöhnungsgedanke, der in den Logen gepflegt wurde, die Weltbürgeridee der Aufklärung verdichten sich bei ihm zu kirchlichen Reunionsbestrebungen, die er später besonders in seiner russischen Zeit stark verfolgt. Und zeitlich treibt der gnostische Anspruch der Sekte ihn zurück ins Geschichtliche. Er studiert die Kirchenväter, aber auch das Evangelium und die Schriftsteller des Altertums, darunter insbesondere Plutarch, Plato, ~~Livius~~ und Cicero und gewinnt so die Tatsache der Uroffenbarung wieder, die seinem Blicke eine rückwärtige Weite der Erstreckung gibt. Der Gedanke, daß in allen Kulturen, in allen Religionssystemen der Geist Gottes weht, oder wie Maistre es ausdrückt, daß es „kein ganz falsches

Religionsſyſtem gebe", begleitete ihn fortan. Er bedeutet eine weithin leuchtende Poſitivität gegenüber der negativen Einſtellung Voltaires, der in allen Prieſtern nur Betrüger ſehen wollte. Maiſtre umkleidete nicht nur die Prieſter, ſondern auch die Begründer der Dynaſtien und Geſetzgeber mit myſtiſchem Glanze. Er ſetzte das Göttliche, das die Aufklärung in plattem Verweltlichungsdrang ausmerzen zu können glaubte, wieder voll ein, ohne dadurch die Einzigartigkeit des Chriſtentums leugnen zu wollen. Er fiel ſo wenig in Skeptizismus wie Hermann Schell, da dieſer mahnte, überall den Wahrheitskern loszulöſen und durch Anerkennung desſelben den Gegner innerlich zu überwinden. So hielt es auch Maiſtre für möglich, den „törichten" Meinungen der Heiden und ihren „ungeheuerlichen" Übungen „das Schlechte zu nehmen" und dann „den echten Rückſatz, der göttlich iſt, aufzuweiſen".[1]) Weder die Uroffenbarung, noch die Offenbarung durch Chriſtus iſt nach de Maiſtres damaliger Auffaſſung etwas Starres, unabänderlich und unvermehrbar Gegebenes. Die Kreiſe, in denen er lebte, hegten die Hoffnung auf neue „Illuminationen", und er ſelbſt ſchrieb eines Tages: „Mögen auch noch andere — und wollte Gott, es gäbe deren viele — uns ſagen, was ſie von jenem Geiſte vernommen haben, der da weht, wo er will, wie er will und wann er will!"[2])

Aber nicht bloß in den Fragen der Wahrheitserkenntnis, auch in denen der Weltregierung und Lebensführung war alles angetan, Maiſtre zu einer dynamiſchen Auffaſſung zu bringen, die zu der Statik ſeines patriziſchen Traditionalismus in Widerſpruch trat. Die Ausſchaltung der Vorſehung, wie ſie der Deismus betrieb, fand ihren ſchärfſten Gegner im Martinismus, der Lehre

Claude de Saint-Martins, des „unbekannten Philoſophen".[2]) Chiliaſtiſch geſtimmt, in der „großen Erwartung" eines „dritten Ausbruchs der allmächtigen Güte" lebend, bekannten ſich die Martiniſten zu einem allſeitigen Providentialismus, verkrampften ſie ſich in ſchwefelgelbe Deutungen der Zeitereigniſſe, glühten ſie auf in roſenroten Hoffnungen auf die Erfüllung aller Erwartungen, auf die große Einheit, der man raſchen Schrittes entgegengehe. Die ſtrafende und durch Strafe zur Erneuerung führende Vorſehung, dieſer Grundgedanke des Martinismus, der hier nur mit allerhand Nebenſächlichkeiten und Übertreibungen beladen war, mußte ſich in der Gewitterſchwüle der Zeit jedem, der, unbeeinflußt durch Hume-Kantſche Gedankengänge, fieberhaft den letzten Sinnzuſammenhängen nachſpürte, der die Dinge nicht in den Nebelgründen des Nordens, ſondern in der Sonne des Südens anſchaute, in klarer Verdinglichung und planvoller Zweckentfaltung ausprägen. Was die Zeit ähnlich gearteten Geiſtern nahelegte, das auszudrücken war die Aufgabe Joſeph de Maiſtres.

Doch dazu bedurfte es erſt einer großen ſchmerzvollen Entwurzelung, einer ſicheren Fußfaſſung im Reiche der ſpirituellen Wirklichkeit. Dazu genügte es nicht, als Katholik in Freimaurerkreiſen Stoßſeufzer zur Wiederbelebung des Chriſtentums und zur Wiederverſöhnung der getrennten Kirchen auszuſtoßen, als Gallikaner denſelben Kreiſen die päpſtliche Autorität als „ausgezeichnetes Muſter" eines gemäßigten Monarchismus anzupreiſen. Die Lehrjahre hatten ihm zwar Ideen, Aufwallungen und Ausweitungen gebracht, aber im Grunde war es doch nur der Ausbruch in ein gnoſtiſches Traumland: die Spannung einer Feder, der Auftrieb neuer, aber immer noch im

Leeren ſich bewegender religiöſer Kräfte. Die Werther-Renéſtimmung packte ihn zuweilen, da er ſeinen Kopf „beſchwert, ermüdet, abgeplattet" ſpürte „durch das ungeheure Gewicht des Nichts", da ſein feuriger, tatenluſtiger Geiſt ſich zerſtörend nach innen und ſpieleriſch nach außen zu wenden drohte. „Die Schaffensluſt, die Schaffensluſt, ohne daß irgend ein Ausbruch möglich iſt! Es iſt zum Berſten!" „Eine gewiſſe Kraft, ein gewiſſes unbeſtimmbares Gas reißt mich wider meinen Willen wie einen Ballon mit ſich fort." „Mein Bruder braucht," ſchrieb Xavier ſpäter, „den Lärm der Hauptſtädte und den Zuſammenſtoß der Geiſter, während mir ein Grashalm genügt. Der Geiſt Joſephs ſchwang ſich in die himmliſchen Räume hinauf, um von oben über der armen Menſchheit zu ſchweben."

Da kam die Revolution und machte ihn arm und heimatlos. Aber indem ſie ihm ſeinen irdiſchen Stützpunkt nahm, gab ſie ihm den kosmiſchen, von dem aus er die Welt der Aufklärung aus den Angeln hob. Je mehr er ſich tatſächlich in den großen Opferplan und Sühnedienſt, die er in der Revolution zu ahnen begann, eingeſpannt fühlte, deſto mehr ſuchte er die Sinn- und Tatzuſammenhänge, die damit in Beziehung ſtanden, zu begreifen.

Es kamen die Wanderjahre des Emigranten in Aoſta, Genf, Lauſanne. Beſonders Lauſanne und der rege Verkehr mit würdigen, im Leiden heldenhaft gewordenen Prieſtern, die wie er aus Savoyen vertrieben waren, wurde ihm in religiöſer und religiös-ſpekulativer Beziehung eine Schule reifender Erkenntnis. Er trat aus dem Engern ins Weitere, entfernte ſich aber in demſelben Maße von den uferloſen Spekulationen und Hoffnungen der Frühzeit, um fortan mehr im Gegenwärtigen zu leben

und dem Heutigen zu dienen. (L'homme ne vit jamais demain, il ne vit qu'aujourd'hui). „Wenn ich Sie die verborgene Hand ſpüren ließe, die mich ſichtbar führt, ohne daß ich mich darum kümmere, ſo würden Sie den vernünftigen Fatalismus, zu dem ich mich bekenne, billigen."

In Lauſanne hat beſonders der von apoſtoliſchem Eifer glühende ſpätere Biſchof de Thiollaz Einfluß auf Maiſtre ausgeübt. Die religiös-kirchliche Zeitaufgabe, von dem Prieſter ſchon 1793 als „Reintegration" deſſen formuliert, „was die dünkelhaften Ignoranten dieſes Jahrhundertendes als Vorurteile und Irrtümer angeſehen haben", wurde ſo auch dem Laien in dieſem mit religiöſen Energien überreich geladenen Kreiſe innerlich erlebte Aufgabe. Derſelbe Geiſtliche war aber auch Verfechter der Lehre von der päpſtlichen Jurisdiktionsgewalt kraft göttlichen Rechtes. Dieſes Ideal mußte dem in Rechtsideen und Geſetzesformeln großgewordenen Entwurzelten, der nach einem neuen Stützpunkt ſuchte, um ſo mehr einleuchten, als Thiollaz nicht nur Vertreter des Prinzips war, ſondern faſt zum Märtyrer desſelben geworden wäre. In einer Zeit, in der alles aus den Fugen geraten war und in die Brüche zu gehen ſchien, drängte alles nach der ſichernden Autorität. Was Napoleon einige Jahre ſpäter dem revolutionsmüden Frankreich, das wurde der Papſt jetzt ſchon dem der Zeit voraneilenden Philoſophen. „Das erſte Merkmal einer echten Religion iſt es, daß ſie auf der Autorität ruht," ſchrieb er am 15. Juli 1798. Zwölf Jahre ſpäter vertraute er einer ruſſiſchen Dame an, daß, wenn man Dinge göttlicher Einſetzung nach ihrer Bedeutung abſtufen dürfe, „er die Hierarchie dem Dogma voranſtellen würde, ſo notwendig ſei ſie für die Erhal-

tung des Glaubens". Damit war der gnoſtiſche Traum zu Ende geträumt und der Tatwille zum Schutze des Stuhles Petri aufgerufen; der Dualismus: römiſche Kirche und ſchottiſcher Ritus beſeitigt; die große Einheitsidee, der er ſchon immer zuſtrebte, verdinglicht; die poſitive Methode, die ſeiner Erziehung und ſeinen Anlagen entſprach, ermöglicht.

In dem Buche „Vom Papſte" aber, das unmittelbar für das Frankreich Ludwigs XVIII. geſchrieben war, wurden die Träume, wie ſie auf ruſſiſcher Erde in jeſuitiſcher Umgebung geträumt worden waren, zur höchſten Huldigung vor einer irdiſchen Spitze, der ſein Einheitswille ſich verſchrieben hatte, der aber auch die Sehnſucht der getrennten Kirchen und Alexanders I. ſich einen Augenblick zuzuwenden ſchienen. Dieſer religiöſe Einheitswille erhob ſich aber nicht nur zu der warmherzig verteidigten ſichtbaren Spitze, im Katholizismus bog er auch machtvoll die Dinge der natürlichen und übernatürlichen Wirklichkeit zuſammen. Er hatte eine große Apologie des Katholizismus im Kopfe, die in ihm „vergöttlichte Weltgeſetze" gezeigt haben würde. Die Harmonie des Natürlichen und des Übernatürlichen, anders geſagt: Die analoge Geltung aller übernatürlichen Wahrheiten im Natürlichen war die Grundvorausſetzung ſeines Denkens. „Wollen Sie das", fragte ihn ein römiſcher Theologe, „auch von dem Dogma der Dreieinigkeit ſagen?" „Natürlich," antwortete Maiſtre, „und ich werde es ſogar zeigen;" und das geſchieht in der Tat auf einer Seite der „Abendſtunden".

Maiſtre liebte es, den Menſchengeiſt mit einer Pflanze, das Wachstum der Kirche mit dem Wachstum des Menſchenweſens zu vergleichen. Päpſtliche Autorität,

Hierarchie, Dogmen waren ihm nicht mechaniſch eingeſetzte und angewandte Herrſchinſtrumente, ſondern Lebenserſcheinungen und als ſolche den allgemeinen Lebensgeſetzen der natürlichen Geſellſchaft, insbeſondere alſo dem Geſetze der Entwicklung unterworfen. Zu ſehr war er von der Überzeugung durchdrungen, daß „jede gleich in der ganzen Fülle ihrer Kräfte und Eigenſchaften begründete Macht gerade dadurch falſch, ephemer und lächerlich“ ſei.

Es iſt ein großes Verdienſt Goyaus, dieſe Eigenart des Maiſtreſchen Denkens, ausführlich, behutſam abwägend und ſcharf formulierend, herausgeſtellt zu haben.[4]) Sein Katholizismus hat in der Tat nicht, wie er richtig ſagt, das Ausſehen eines Abſolutismus, der der menſchlichen Paſſivität ein ganz äußerliches Joch auferlegt, das ein für allemal fertig iſt. Autorität und Dogma entſprangen nach ſeiner Meinung einer Verteidigungsregung der religiöſen Menſchheit, die der geiſtliche Organismus ſanktioniert habe. Die vorhäretiſchen und vordogmatiſchen Perioden, da die Seelen zum Glauben ebenſowenig wie die Geſellſchaften zum Leben es nötig hatten, daß ihr Glaube erklärt oder ihre Grundgeſetze niedergeſchrieben waren, ſchienen ihm die lebendigeren, echteren, dauerhafteren zu ſein. „Der Krieg“, ſchrieb Maiſtre im „Essai sur le principe générateur des Institutions politiques“, „hat jene feſte Schutzmauer um die Wahrheit aufgerichtet, die ſie zwar verteidigt, aber auch verbirgt; die ſie vor allen Angriffen ſchützt, aber auch den Rückkehrenden unzugänglicher macht. Ach, das iſt nicht, was ſie verlangte, wenn ſie ungeſtört ihrer Neigung hätte folgen können, ſie, die das ganze Menſchengeſchlecht in ihre Arme ſchließen möchte.“[5]) Wie ganz anders erſcheint ſo der Papalismus und Theokratismus unſeres Denkers als bisher!

Wie sein Einheitsdrang ihn zum Papalisten, so machte ihn sein Kausalitätsbedürfnis zum Providentialisten. Wie bei Saint-Martin erwuchs dieser Providentialismus aus dem großen Zeitereignis, das alle Geister und Herzen bewegte, der Revolution. „Alle Leiden, deren Zeuge und Opfer wir sind, können nur Akte der Gerechtigkeit oder gleich notwendige Mittel der Erneuerung sein.“ In dem Augenblick, wo Maistre die Revolution nicht mehr als politische Verschwörung, sondern als epochemachendes Ereignis ansah, in dem die Vorsehung die Menschenwerke auslöschte, um selbst weithin sichtbar zu schreiben, war die deistisch-weltliche Oberflächenbewegung gehemmt und die theistisch-religiöse Tiefenentwicklung konnte wieder einsetzen. Die „Considérations sur la France“, die eigentlich „Considérations religieuses sur la France“ heißen sollten, haben den glühenden Schwung einer Seele und einen „wahrhaft prophetischen Geist“ (Sybel) offenbart, die in der monarchisch-aristokratischen Restauration doch zutiefst nichts anderes will, als daß „der christliche Herkules aus eigener Kraft den Sohn der Erde emporhebt und in seinen Armen erwürgt: Patuit Deus.“[6]) Ein großes geschichtliches Verdienst war es nach Sybel, im Jahre 1796 der von aller Religion abgekehrten gebildeten Welt zuzurufen, daß alle politischen Einrichtungen, wenn sie Dauer haben sollen, an einen religiösen Grundgedanken anknüpfen, auf einer religiösen Stimmung ihrer menschlichen Träger ruhen müssen,[7]) daß die Verweltlichung, deren Wasser uns heute schon fast bis an den Mund reichen, der Tod jeder Kultur ist.

Die unruhig gärende, suchende Seele Maistres war in der metaphysischen Gedankenwelt, die er denkend errungen hatte, zum Frieden gelangt. Sein heißes Herz

hatte gelernt, ſich zu zügeln. Die Muſik, die in der romantiſchen Religioſität eine ſo große Rolle ſpielte, beſagte ihm nichts. Vielleicht weil er in ſeiner Frühzeit ſich zu willenslos dem Erlebnishunger hingegeben hatte, war er ſpäter mißtrauiſch gegen religiöſe Gemütswallungen, die, von Klängen und Tönen, Farben und Düften luſtvoll hervorgerufen, ihm das Weſen des religiöſen Aktes zu gefährden ſchienen. Er war grundſätzlich der Lehensmann Gottes, der ſeinen Verſtand und ſeinen Willen in den perſönlichen Dienſt Gottes ſtellte. Manchmal, wenn das Herz nach der Euchariſtie zu Gott emporſtieg, wurde es doch wieder von der Schau des unvergleichlichen Abſtandes ehrerbietig zurückgehalten. Er erfüllte ſeine Pflichten gegen Gott, aber ohne jedes Phariſäertum. „Ich kann nie unſere echten Prieſter ſterben ſehen," ſchrieb er an P. Roſaven, „ohne daß ich verſucht wäre, an der weltlichen Kanaille zu verzweifeln, et quorum pars magna fui. So empfehle ich mich ſehr Ihrem lieben Gebete, ehrwürdiger Vater, um dieſes ſeligen Endes willen." Was aber noch wunderbarer iſt: Sein Herz iſt nicht vertrocknet. Seine Tochter Conſtance ſchrieb nach ſeinem Tode das bezeichnende Wort: „Alles Schöne, Edle, Natürliche, Religiöſe rührte und entzückte ihn; gewiſſe Pſalmen, gewiſſe Kapitel des Evangeliums konnte er nicht leſen, ohne vor Bewunderung zu weinen."

X. Die Weltſchau der religiöſen Ordnung.

Die Länder, die die mittlere Löſung des Heilsproblems, wie es der Proteſtantismus verſucht hat, ablehnten, ſcheinen ſich dadurch vieler mittlerer Stationen beraubt zu haben. So ſind in Frankreich z. B. ſeit Beginn des achtzehnten Jahrhunderts die katholiſche und die freigeiſtig-naturaliſtiſche Weltanſchauung mit immer wachſender Schärfe einander entgegengetreten. Auf der einen Seite die „verruchte“ Kirche, zu deren Zerſchmetterung Voltaire, auf der anderen Seite die „ſataniſche“ Revolution, zu deren Bekämpfung de Maiſtre aufrief. Die Vernunft der Aufklärer und die Wiſſenſchaft der Poſitiviſten waren ebenſoviel Sturmböcke gegen Gott und Kirche, gegen Prieſtertum und Kultus, gegen Demut und Opfer. Lange ſchien es, als ob die Weltanſchauung des entkirchlichten Großſtadtgeiſtes alle Ausſichten auf endgültige Beſiegung des Gegners hätte. Die Außenwerke waren verloren. Die Feſtungsmauern der heiligen Stadt halb entblößt. Die Wächter ſchienen zu ſchlafen. So blieb die Lage bis faſt ans Ende des neunzehnten Jahrhunderts. — Wie mußte nun denen zu Mute ſein, die nach aufwühlenden Erlebniſſen wieder urchriſtlichen Bekennermut und Märtyrergeiſt in ſich ſpürten? War es nicht natürlich, ja notwendig, daß ſie ihre Aufgabe darin ſahen, durch Poſaunenſtöße das ſchlafende Heer zu wecken, herriſch zur Inſtandſetzung der Werke aufzurufen, Gleichgültigkeit und Lauheit mit allen Mitteln zu bekämpfen? Mußte nicht Weltgerichtsernſt ihre Worte durchzittern und ihre Verkündigung werden ein Aufruf zur religiöſen Entſcheidung, zum unbedingten Ernſt-

machen, zum Engerſchließen der Reihen, zur Abſage an die Welt und ihren Tand, ihre Lockung und ihren Erſatz?

Seit Joſeph de Maiſtre den Ton angegeben hat, iſt die Tradition der Illuminierten und der Chiliaſten, der Abſolutiſten und Providentialiſten, der Belliziſten und Integraliſten, oder wie immer man ſie nennen mag, nicht mehr abgeriſſen. „Die Zeit eilt mehr als man glaubt; wir nähern uns einer ſchrecklichen Kriſe . . . die Wut der Gottloſen iſt auf ihrem Höhepunkt angelangt, und ihre Herrſchaft wird blutig ſein, wenigſtens während einer gewiſſen Zeit. Die Zahl der Märtyrer iſt noch nicht voll. . . . Bewahren wir unſern Frieden inmitten der Zuckungen der Welt. Heben wir Aug und Herz höher empor: Sursum corda! Es ſcheint, als ob Gott im Begriffe iſt, uns von dieſer Erde, die er zerſchmettern will, loszulöſen."[1]) Die Blutopfer der Revolution und die Sarkasmen Voltaires, die emporgeſtoßenen und doch ohnmächtig zurückſinkenden Verwünſchungen und Sehnſuchtsſchreie der Emigranten und ihrer Nachkommen, die Kirchen-, Prieſter- und Ordensverfolgungen, die Trennung von Kirche und Schule, von Kirche und Staat, die gehäſſigen Beraubungen, alles zittert und zuckt durch das ganze Jahrhundert wie eine glühende Aufforderung zur religiöſen Entſcheidung: In verſchiedener Abtönung und Anwendung klingt dieſer Aufruf durch die Schriften Bonalds, des erſten Lamennais, Louis Veuillots, Le Plays, des Biſchofs Pie, Barbey d'Aurevillys, Hellos, Léon Bloys.

In der Gegenwart iſt die Zahl der chiliaſtiſch gerichteten Geiſter größer als je. Claudel, der Dramatiker, hat europäiſchen Ruf. Es iſt charakteriſtiſch, daß die „Annonce faite à Marie" nach einer Ausſage Luna-

tſcharskis von allen im Sowjetreich geſpielten dramatiſchen Werken den lebhafteſten Erfolg erzielt hat. Des Nationalökonomen Georges Valois Werke: „Philosophie de l'Autorité“ und „Le Père“ atmen dieſen Geiſt. In dem Romanſchriftſteller Emil Baumann und in dem Philoſophen Jaques Maritain lebt „der Alte vom Berge“, Léon Bloy, weiter. Nicht umſonſt übt die Action française, wo die chiliaſtiſche Myſtik eine rein politiſche Ausprägung erhalten hat, einen nicht zu unterſchätzenden Einfluß aus.

Aus den Werken der genannten Schriftſteller kann man die Weltſchau der religiöſen Ordnung in ihren Grundzügen ableſen. Seitdem der Krieg hinter uns liegt und die Kulturverbrämungen ihre Bedeutung eingebüßt haben, herrſcht mehr Sinn und Verſtändnis für die Unbedingtheit, Geradlinigkeit und Zielverſeſſenheit dieſer geiſtigen Haltung. So mag es angebracht ſein, die beſondere Stellung, die Baumann innerhalb dieſer Reihe einnimmt, an der Hand ſeines neueſten Romanes „Das Eiſen auf dem Amboß“ (La Fer sur l'Enclume, 1920) darzulegen. Wie ſchon aus ſeinem erſten Roman „Der Geopferte“ (L'Immolé) zu erſehen war, ſetzt Baumann dem Naturalismus den ganzen, vollen, unbedingten Supranaturalismus entgegen. Er hebt die Dinge aus den Nebeln des Spiritualismus und Idealismus in die feſtumriſſene Klarheit des katholiſchen Realismus und Poſitivismus. Durch ſeine Romane geiſtert kein ſpieleriſch wirkender Zufall, kein dumpf treibendes Schickſal. Die Wahrheiten der Metaphyſik werden aufwühlende Wirklichkeit, ſinnhafte Seinsordnung. Alles Individuelle gewinnt in dieſem Zuſammenhange wie von ſelbſt typiſche, ſymboliſche Bedeutung. Indem wir dem geſtalteten Leben

folgen, ſpüren wir deutlich, ſpüren wir in ſchwer atmender Teilnahme: Deine Sache wird behandelt, wenn hier geſündigt, gerungen und gebüßt wird. Nicht um billigen Fortſchritts und um blendender Schönheit willen wird hier gelebt, ſondern um Wiederherſtellung einer ewigen Ordnung, die frevler Sinn zu ſtören ſich unterfangen hat. Sechzehn Jahre liegt der ſündige Held geduldig „in ſchweigender Trauer" auf dem Amboß des Lebens und läßt ſich umſchmieden in ein Gebilde nach dem Herzen Gottes, bis der Tod ihn milde erlöſt. Das iſt nicht gemacht, das wirkt kaum wie Literatur, das iſt geſehen aus neuer Einſtellung, geſchöpft aus eigenem Herzblut. Das ſind wir, die wir ſchon faſt verloren waren, ſo ſehr hatte uns die Moderne angefreſſen, und die wir nun uns entſcheiden müſſen, ob wir uns im Verlaß auf Fortſchritt und Kultur um das Weſentliche drücken oder ob wir es tun ſollen.

In der Weltſchau der religiöſen Ordnung ſpielen Fortſchritt, Wiſſenſchaft, Kultur eine untergeordnete Rolle. Der richtig eingeſtellte Menſch braucht nur ſeinem Talent und Tätigkeitsdrang zu folgen, und ſie werden wie von ſelbſt gefördert. Weſentlich iſt nur, daß die großen einfachen Linien der ewigen Ordnung geſehen und betrachtet werden, daß Gott als der Urquell und Zielpunkt, als der Träger und Deuter dieſer Ordnung und der Menſch als ihr Diener verſtanden werden. Dieſer mag noch ſo ſchöpferiſch ſein, ſein Werk darf nur ein demütiges Nachzeichnen deſſen ſein, was die ewige Weisheit vorgezeichnet hat. Das war die ſeeliſche Haltung des Klaſſizismus, der im All der Welt und der Seele den Kosmos ſah, der in Gott den Sieger über Abgrund und Chaos ahnte und vorwegnahm, der das Auge Gottes auf ſeinem Werke

ruhen, ja lächelnd ausruhen ließ, ohne daß darum das Chaotiſche im einzelnen geleugnet wurde. Dann kam die Zeit des Ausbruchs in Natur und Geſchichte. Statt der Einfalt wurde die Vielfalt herrſchend. In der Vielfalt ſuchte das Ich ſeine Ordnung zu ſtiften. Statt demütiger Einordnung hochmütige Überordnung. Statt friedlicher Zwieſprache unruhiges Rechthaben, Auflehnung, Zwietracht. Gewiß war es ein Idealreich, ein Idealmenſchentyp, denen der Klaſſizift diente, aber eine dieſen Idealen entſprechende Kirche und Monarchie ſorgten in ihrer realiſtiſchen Grundhaltung dafür, daß die Dinge auch wieder nahe der Erde blieben und weiſe Anpaſſungen möglich wurden. Nun aber verfing ſich der Menſch in ſeiner eigenen Natur, und über ſeinem erlebnishungrigen Wühlen zerrann ewig das Bild ſeiner Vollendung.

Baumann hat den großen Abſcheu vor dem Chaos und der wilden Naturbeſeſſenheit. Bei ihm ſtrebt alles zur Abgrenzung, zur Klarheit, zur Ordnung. Das Sein löſt ſich in Seinsarten, Seinsſtufen, die von Gott ſo geartet und geſtuft ſind, und deren Art und Stufen wir verehren müſſen. Das iſt ihm die eine große, immer wieder aus myſtiſcher Tiefe geholte Einſicht, daß wir unſer Sehnen und Begehren nicht wie die Ehebrecher räuberiſch über alle Ordnungen hinweggehen laſſen dürfen. „Von nun an," heißt es von dem Sünder, „ſtrebte er darnach, die Weſen nach ihrem nützlichen, göttlichen Sinn zu betrachten, ſie jedes an ſeinem Platze zu ſehen, ſie zu lieben, ohne ſie zu begehren, da er ihr Leben vor und in Gott webend ſpürte."

Die Urſache des Chaos, des Umſturzes der Ordnung iſt die Sünde. Das iſt klar geſagt. In Baumann-Romanen wird geliebt und getändelt, und nicht alles

zugedeckt. Aber wir ſpüren es, ſobald der Weg in die Irre geht, daß geſündigt wird. Wir erleben das Chaos, das des chriſtlichen Sünders Anteil iſt. Wir leiden unter dem Chaos, und die Sanktionen des ewigen Richters treten in den Geſichtskreis der Miterlebenden. Gott muß das Chaos haſſen und von ſich ſtoßen. Darüber, daß gewiſſe Menſchen dem Chaos dienen und ihm darum verfallen ſind, läßt der Verfaſſer uns nicht im Unklaren. Im Anſchluß an eine fruchtloſe Unterredung mit einem Revolutionär betrachtet der Held in zitterndem Mitleiden das ſchreckliche Geheimnis der übernatürlichen Verlaſſenheit, und er fragt ſich, warum gerade dieſem Menſchen die Gnade verſagt ſei und er die Finſternis zu ſeiner endgültigen Behauſung mache. Solche deutlich gekennzeichnete Verworfene tauchen an entſcheidenden Stellen in dem Romane auf. Sie bilden die düſtere Umrahmung des ſteil und geradlinig aufwärtsführenden Weges der Entſühnung.

Aus dem Tal der Schuld hinauf in die lichte Höhe büßender Einordnung oder hinaus in die heilloſe Irrnis naturbefangener Willkür: das iſt die Entſcheidung.

Damit wir uns leichter zurechtfinden auf dem Wege zur Ordnung, werden uns „Zeichen" geſchickt. Sie ſind unſere Wegweiſer, die Blitze, die den ſchmalen Weg an den Abgründen entlang erhellen. Baumanns Weltſchau iſt auf „Zeichen" eingeſtellt. Unabläſſig taſtet das geiſtige Auge die Perſonen und Ereigniſſe ab, die zu Richtpunkten geheimnisvoller Wegführung werden können. Schon früher hatte er den heiligmäßigen Pfarrer Vianney von Ars als „Zeichen" angeſprochen, das geſchickt worden ſei, da das bäuerliche Frankreich noch gläubig bleiben konnte.[2]) Der Sinn dieſes Zeichens iſt

der geweſen: Soll Frankreich gerettet werden, müſſen Heilige kommen. (Vergleiche dieſelbe Forderung bei Barrès: La grande Pitié des Eglises de France!) Als „Zeichen über den Völkern“ wird nun mit myſtiſcher Hoffnung der Weltkrieg eingeführt, als „die Stunde, in der Gott ſich endlich von ſeinem ſcheinbaren Schlafe erhebt.“

Wenn die Sünde geſchehen, die Ordnung geſtört, die Linie abgelenkt, die Schau getrübt iſt, dann gibt es nur ein gottgewolltes Mittel der Wiedergutmachung: Erkenntnis und Bekenntnis der Schuld, Reue, Buße, Sühne. All das aber nicht individuell-willkürlich, ſondern liturgiſch eingeordnet, rituell notwendig; nicht nur als Leiſtung einiger Gebete und Werke geſehen, ſondern organiſch eingebaut in das ganze weitere Leben. Liturgie und Leben verbinden ſich zu unlöslicher Einheit. Das Leben wird ein Teil der Liturgie, indem es zur Sühnetat Chriſti unabläſſig neues Sühnewerk hinzufügt, nicht weil dem Opfer des Heilandes etwas gefehlt hätte, ſondern weil der Chriſt im Opferleben Chriſto nachfolgen muß. So ſteht im Herzen dieſer nach klarer Durchſicht ſtrebenden Schau das Opfer als innerlich weſentliche, Natur und Übernatur verbindende Tat des Chriſten, dargebracht nicht um irgend einer abſtrakten Geſetzmäßigkeit willen, ſondern aus Liebe zu dem perſönlichen Gott, in deſſen ſeliger Gemeinſchaft dereinſt zu leben allen Erdenwallens Sinn und Ziel ſein muß.

So wundern wir uns nicht, daß das Leben des Helden in Stil und Rhythmus liturgiſiert iſt, ja daß noch darüber hinaus in mancherlei Anſpielungen und Bildern der neugewonnene liturgiſche Grundton weiterklingt. Mit liturgiſchem Stolze ſtreckt der Kirchturm ſeine Spitze

in die Lüfte wie ein himmelanſtrebendes Magnifikat. Es iſt charakteriſtiſch für die liturgiſche Grundhaltung des Verfaſſers, daß er gerade von dieſem Liede ſeligſten Gotteslobes ſo ergriffen iſt. „In der menſchlichen Geſchichte hat es nichts Größeres gegeben und wird es nichts Größeres geben" als dieſen Ausbruch in die Unermeßlichkeit der Übernatur. Vor zwanzig Jahrhunderten weisſagte eine arme unbekannte Jüdin: Alle Geſchlechter werden mich ſelig preiſen. Und da ſtehen wir vor ihr und hoffen etwas, weil ſie die Dienerin des Herrn war. Erhabene Pſalmiſtenworte unterbrechen den Gang der Erzählung, da der Tod eines heroiſchen Büßers den Helden erſchüttert, da die bretoniſchen Wallfahrer Gott preiſen, da der Prieſter den reuigen Sünder mit Gott ausſöhnt. Alles religiöſe Tun erſcheint nicht als perſönlicher Gefühlserguß und willkürliche Wertſetzung, ſondern eingefügt, ſichergeſtellt und fortgeleitet in dem großen gnadendurchſtrömten Gottesdienſt der Kirche, in dem die Handlungen und Empfindungen aus dem Zwielicht dumpfer Unentſchiedenheit hinaustreten in die Klarheit des notwendigen Vollzugs: Pes meus stetit in directo (Pſ. 25).

Die Liturgie gliedert aber im Sinne des Verfaſſers nicht bloß die Einzelleben, ſondern auch das Geſamtleben. Das Chaos, aus dem ſich der Held emporarbeitet, wird düſter umglüht von einem größeren Chaos, dem Krieg, der drohend über dem Lande ſteht. Das Bedürfnis der Abgrenzung (Discerne causam meam Pſ. 42) ſcheint ihn zu veranlaſſen, auch die Völker in Gottesvölker und Satansvölker zu ſcheiden. So ſtark iſt der Gallikanismus der Gesta Dei per Francos, ſo ſtark die Einheit von Nation und Religion, daß die politiſchen Feinde unverſehens zu Feinden des Gottesreiches werden. Die uralte Vorſtellung einer

Kultur, die durch Grenzwälle und Soldaten gegen die Barbaren geſchützt werden muß, iſt in den Kolonialkriegen und Wüſtenerlebniſſen (beſonders in Nordafrika) wieder lebendig geworden. Baumann denkt ganz aus dieſer Einſtellung heraus, die durch beſtimmte religiöſe Gedanken noch befeſtigt wird. Es iſt bezeichnend für dieſe Vermiſchung des Militäriſchen und Religiöſen, daß er den Helden, der ein Leben der Buße führen ſoll, ausgerechnet Torpedofabrikant werden läßt. Als einer ſeiner Angeſtellten ſich wunderte, wie er als Chriſt dazu komme, Kapital und Leben einem entſetzlichen Werk der Zerſtörung zu widmen, da heißt es von ihm: Er hebt ſeinen erſtaunten, aber friedlichen Blick; ſein Geſicht, das in mühevoller Arbeit alt geworden iſt, trägt ein lichtes Zeichen, die Ausſtrahlung innerer Sicherheit und erlangten Friedens. Und ſeine Stimme klingt einfach und doch Anſehen heiſchend: An dem Tage, wo ein deutſches Geſchwader die ſpaniſche Landſpitze beſchießen wird, werden ſie begreifen, warum unſer Werk gerecht war. Gerade weil ich Chriſt bin, weiß ich, daß der Krieg unvermeidlich iſt, und ich arbeite in dieſer Vorausſicht. — Wenn die Wölfe, unterſtützt ihn ein Gleichgeſinnter, einen Stall umheulen, macht ſich der Hirte zum Mitſchuldigen der Wölfe, wenn er keine Wolfsfallen gelegt hat.

Dieſem ſtets drohenden Barbareneinfalle, dieſem Völkerchaos gegenüber gilt es gerüſtet zu ſein. Wie der Chriſt über die Dämonen in der eigenen Bruſt, ſo muß das Vaterland über die Dämonen an der Grenze ſiegen. Dazu iſt Einheit, Geſchloſſenheit erſtes Erfordernis. Auch das wird zu tiefſt von der Liturgie geleiſtet. Sie wird als gemeinſchaftsbildend dargeſtellt. Von dem mit ſichtlicher Liebe beſchriebenen Wallfahrtstag in Folgoat heißt es,

er ſtelle in den Betenden die Einmütigkeit des Volkes wieder her. In ſolcher liturgiſcher Erziehung und in dem Zug zum Gehorſam ſieht Baumann die Quelle der Tugenden ſeiner Raſſe, wobei er beſonders an die echte Liebe und Opferkraft der bretoniſchen Matroſen denkt. Dieſes liturgiſch unterbaute Gemeinſchaftsgefühl bleibt aber nicht der Gegenwart verhaftet. Es dehnt ſich rückwärts und vorwärts und hebt ſo die Glieder hinaus aus der Zufälligkeit des Augenblicks. Das Evangelium des Wallfahrtstages (die Genealogie Chriſti) ſoll dartun, was der Zuſammenhang der Geſchlechter an Hoffnungen birgt. Die im Freien betende Menge wird dem Dichter, der hier wohl mit den Augen von Barrès ſieht, unverſehens zur Druidenverſammlung um die Steindenkmäler am Rande der Quelle. Die Liturgie hat die Träumer, die Spötter und Sinnenmenſchen von ehedem umgeſchaffen. Sie hat ſie mit einem Wall von Form, Strenge und zielſicherer Ruhe umgeben, damit ſie ihrerſeits, zum Ganzen zuſammengeſchloſſen, den lebendigen Wall um das Vaterland bilden können. So wirkt der Held ſein Heil, indem er die Technik des Torpedos vervollkommnet, damit das Volk indes ſeine gottgegebene Aufgabe erfüllen kann: Schon erſcheint die franzöſiſche Nation dem Breſter als „die Königin des Ozeans“ und weit ſchweift der trunkene Blick hinaus zu „den Zukunftsarbeiten einer trächtigen Zeit“.

Baumann ſagt von ſeinem Helden, er ſcheine den Sieg in ſeine Lebenslinie hineinzubringen. Das gilt perſönlich und national. Das gilt auch von dem Verfaſſer. Er trägt, aus myſtiſcher Schau ſchöpfend, den Glauben an den chaosüberwindenden, ordnungsſchaffenden Beruf

ſeiner Kirche und ſeines Volkes in jeder Fiber ſeines Weſens.

Ein Kritiker hat früher einmal bedauert, daß Maria, die Gottesmutter, in Baumanns Romanen ſo gar keine rechte Rolle ſpiele. Man könne ſich daher nicht wundern, daß ſeine Weltſchau ſtreng, ſtark, ſchreckhaft, vielen vielleicht ſogar abſtoßend erſcheine. Das dürfte im allgemeinen auch für das beſprochene Werk zutreffen. Nur an einer Stelle bittet ein Seeoffizier Maria unter Tränen, ihn „milde und keuſch" zu machen, nachdem ihm eben das Lied „Meerſtern ich Dich grüße" wie ein Kriegsgeſang der Kreuzfahrer erſchienen war. Der Grundzug iſt entſchieden männlich-unſentimental. Ein urtümlich herber Duft weht uns an. Der Wille, der Opfergeiſt, die Hingabe an Ordnung und Gemeinſchaft, die Kampfbereitſchaft gegen alles Niedrige werden mächtig emporgelockt. Und dieſer wirkungsvolle Aufruf darf heute, wo ſoviel Unordnung und Verwirrung, ſoviel Verzagtheit und Verzweiflung, ſoviel Halbheit und Unentſchiedenheit herrſchen, wohl begrüßt werden. Auch wenn er von Frankreich kommt und dabei Fanatismus mit unterläuft, auch auf die große Gefahr hin, daß manchen, die von außen an dieſes Chriſtentum herankommen, der rückſichtslos auf das Weſenhafte ausgehende Expreſſionismus ſchreckhaft, weil liebloſ erſcheint.

Drei Dinge klingen in dieſer Weltſchau zuſammen: Die geometriſch-oratoriſche Denkweiſe, ein uraltes, lateiniſch-romaniſches Erbſtück, erklärt das Geradlinig-Geſetzhafte, das endgültige Ordnungsſchema, dem alles zuſtrebt; die an der „ſataniſchen" Revolution entzündete de Maiſtre-Bloy-Tradition erklärt den düſter auf Entſcheidung drängenden Prophetismus; das uralte

Raſſebewußtſein, eine einzigartige Kultur grenzwallmäßig verteidigen und durch Eroberung ausbreiten zu müſſen, erklärt die rückſichtsloſe Vereinfachung und Vermännlichung des Militarismus. Und alles iſt wiederum geeint in dem ſelbſtverſtändlichen Supranaturalismus abſoluter Gottbezogenheit.

XI. Laientum und Demokratie im Kampf um die religiöſe Erneuerung.

Ob in Frankreich eine Erneuerung des religiöſen Lebens im Volke ſtattfinden wird, hängt in erſter Linie von dem Klerus ab. Doch darf die Rolle, die das Laientum in verſtändiger Unterordnung unter das Prieſtertum zu ſpielen berufen iſt, durchaus nicht unterſchätzt werden.

Zu jeder Zeit, beſonders aber in Zeiten der Not, waren der Kirche Hilfskräfte tätiger Liebe erſtanden. Es iſt erſtaunlich, was zum Beiſpiel während der großen Revolution, die durch die Vertreibung von 40 000 Geiſtlichen dem entſetzten Europa ihren kirchenfeindlichen Zug deutlich geoffenbart hatte, von Laien geleiſtet wurde, um das religiöſe Leben nicht erlöſchen zu laſſen. Pierre de la Gorce ſagt uns, daß beſonders die Frauen in dieſer Beziehung der höchſten Bewunderung wert geweſen ſeien. „Ihre Heldentaten während der anhebenden Zeit (1792/93) würden ein Buch füllen, das eine Schatzkammer der hehrſten Dinge wäre. Sie künden heimlich von Dorf zu Dorf den Ort an, wo die heilige Meſſe ſtattfinden wird. Sie ſpähen aus, bringen ſchon in der Ferne die Gendarmen auf falſche Fährte, laſſen jede Spur des Gottesdienſtes verſchwinden ... Verſtecken und Wiederfinden iſt ihre Stärke. Sie ſind unerſchöpflich in Liſten, aber in heroiſchen Liſten ... Wenn der Prieſter überall verjagt wird, ſie ſind ſtärker durch ihren Mut als andere durch ihre Waffen und geben ihm Unterkunft.“[1]) In vielen Gemeinden, die keine Prieſter mehr hatten, fühlte man eine

unerträgliche Leere, man ſehnte ſich nach dem Worte Gottes und nach gemeinſamer Andacht. Ähnlich wie im ausgehenden Mittelalter, als der Klerus vielerorts verſagte, religiöſe Naturen zur Selbſthilfe getrieben wurden und z. B. Laienbeichten einführten, war auch damals das religiöſe Bedürfnis vielfach ſtark genug, die traditionelle Schranke, die den Laien von Altar und Kanzel trennte, zu durchbrechen und eine Art Laienprieſtertum zu begründen. Ein Dorfbewohner las im Namen aller öffentlich die Meßgebete vor. Die Prokonſuln des Konventes ſprachen ſich bitter gegen dieſe „Dorfregenten aus, die das Beiſpiel aller republikaniſchen Tugenden geben ſollten" und die dafür das Vaterunſer vorbeteten. Man nannte ſogar eine Diözeſe (Saint-Claude), wo dieſe bürgerlichen Pfarrvorſtände die Genehmigung der kirchlichen Autorität zur Leitung des Gottesdienſtes hatten.[2])

Mit dem Konkordat verſchwanden dieſe anormalen Erſcheinungen, aber nicht der Seelenzuſtand, der daraus hervorgegangen war, nicht die geiſtige Orientierung, nicht die Entwicklungstendenzen der franzöſiſchen Kultur, die den Keim zu intenſiverer Inanſpruchnahme der religiöſen Liebeskräfte in ſich trug.

In dem Maße, als die Zahl der wahren Gläubigen zuſammenſchrumpfte, machte ſich bei ihnen allgemein das Geſetz der Qualitätsſteigerung bemerkbar. Die Entfernung der Lauen und Schwächlinge im Glaubens- und Sittenleben brachte eine Konzentrierung der Zurückgebliebenen zuſtande. Das ſchlechte Beiſpiel fiel weg, die Notwendigkeiten des religiöſen und ſittlichen Lebens wurden klarer erkannt, der Geiſt des Apoſtolats angeſichts der Verheerungen des Unglaubens und der Sittenloſigkeit

angefacht, die Laien zur Mitarbeit angetrieben, beſonders angeſichts der Unmöglichkeit, in der ſich die Prieſter befanden, allein die ungeheure Aufgabe der Miſſionierung des entchriſtlichten Volkes auf ſich zu nehmen, als Prieſter in gewiſſe von antiklerikalem Haß erfüllte Kreiſe einzudringen. „Der Glaube wird größer in der begrenzten und geringer in der umfaſſenden Gruppe.“)

Die religiöſe Entwicklung Frankreichs iſt dazu eng verſchlungen mit der demokratiſchen Bewegung. Gewiß hatte die franzöſiſche Demokratie von ihrer Geburtsſtunde an eine ſtarke Doſis Laizismus im Blute. Aber ebenſo gewiß iſt einerſeits, daß *dieſe Verfolgungen, wie oben gezeigt worden iſt, bewundernswürdigen religiöſen Heroismus in vielen Männern und Frauen geweckt haben*, und anderſeits, daß trotz dieſer ererbten Feindſchaft, die nur unter den Maibäumen der zweiten Republik für kurze Zeit der Verſöhnung wich, im Laufe des Jahrhunderts viele und wahrlich nicht die ſchlechteſten Männer gemäßigten demokratiſchen Ideen anhingen und dadurch *religiöſe Perſönlichkeiten von neuer, reizvoller Prägung* in die Erſcheinung treten konnten.

Indem die Demokratie, deren Freibrief „die Erklärung der Menſchenrechte“ war, immer tiefere Furchen in das zwiſchen Revolution und Reaktion dahinſchwankende Volk zog, indem ſie die Inſtitutionen und Körperſchaften des alten Regimes ausmerzte oder umbildete und dafür ein möglichſt freies Spiel der Kräfte erſtrebte, mußte ſie nach inneren Kraftquellen bohren, um die entwurzelten Individuen fähig zu machen, den erhöhten Anforderungen an ethiſche Reife zu genügen. Wir wiſſen, wie die erſten Sozialiſten (Saint-Simon, Enfantin, Pierre Leroux,

Cabet) auf Chriſtus und das Evangelium zurückgriffen. Wir wiſſen aber auch, daß die katholiſchen Demokraten gerade darin den Vorzug ihrer Religion ſahen, daß ſie allein imſtande ſei, in den Menſchen die Tugenden hervorzubringen, ohne welche die Demokratie zur Schweſter der Anarchie werden muß. In dieſem Sinne hat ſchon 1797 der Kardinal Chiaramonti (Pius VII.), der damalige Biſchof von Imola, in einem Hirtenbrief geſchrieben: „Die demokratiſche Regierungsform, die bei uns eingeführt iſt, ſteht nicht im Gegenſatz zu den Grundſätzen, die wir euch gelehrt haben; ſie widerſtrebt nicht dem Evangelium, im Gegenteil, ſie verlangt jene erhabenen Tugenden, die nur in der Schule Jeſu Chriſti erlernt werden können und die ihr nur zu üben braucht, um euer Glück und den Ruhm unſerer Republik zu wirken.“[4])

Die Demokratie iſt den einen die heimliche Braut der früheſten Jugendträume, an der ſie in ſteter Treue feſthielten, wie ſie andern in ſpäter Erkenntnis eine unliebe Gefährtin der Vernunft geworden iſt. Zu dieſen gehört Chateaubriand (1768—1848), der bis zum Jahre 1836 Monarchiſt war und als ſolcher ſeine äſthetiſch-individualiſtiſche Apologie des Chriſtentums ſchrieb, während er ſpäter, als er, von Tocqueville beeinflußt, den providentiellen Charakter der Demokratie erkannte, auch die ſoziale Kraft des Chriſtentums ſchätzen lernte. „Die chriſtliche Idee iſt die Zukunft der Welt.“ „Das Chriſtentum wird in der Krypten Dunkel, das unſere mittelalterlichen Baſiliken nachgebildet haben, zurückkehren; es wird ſich in das Grab des Erlöſers zurückziehen, um dort ſeine Fackel von neuem zu entzünden, um von hier wieder zu dem glorreichen Tag eines neuen Oſterfeſtes zu erſtehen

und ein zweites Mal das Antlitz der Erde zu erneuern." Und beſonders an einer Stelle ſehen wir, welch bedeutenden Einfluß ſeine neuen politiſchen Überzeugungen auf ſeine Stellung zur Religion hatten: „Anſtatt an die Wohltaten und die Einrichtungen unſerer Religion in der Vergangenheit zu erinnern, würde ich zeigen (wenn ich heute noch einmal „Den Geiſt des Chriſtentums" zu ſchreiben hätte), daß das Chriſtentum die Weltanſchauung der Zukunft und der menſchlichen Freiheit iſt; daß dieſe befreiende, erlöſende Weltanſchauung die einzige Grundlage der ſozialen Gleichheit iſt; daß ſie allein ſie aufrichten kann, weil ſie allein neben dieſe Gleichheit die Notwendigkeit der Pflicht ſtellt, wodurch der demokratiſche Inſtinkt in geordnete Bahnen gelenkt wird."[5]) Dieſe Erkenntniſſe hat er nur formuliert; ſeine romantiſche, ichgebundene Ruheloſigkeit ließ ihn nicht mehr zur Lebenseinheit kommen. Er hatte tief, prophetiſch geſehen, aber anderen war es vorbehalten zu leben, was er geahnt.[6])

Man braucht nur den Namen Ozanam (1813—1853) neben den Chateaubriands zu ſtellen, um zu ermeſſen, welch tiefgehender Unterſchied in der Stellung des Republikaners zur Religion beſtehen kann. Bei Ozanam iſt alles quellendes Leben, geſchloſſenes Denken, zur Tat drängende Liebe. Das Ideal des einundzwanzigjährigen Studenten iſt die chriſtliche Republik der Urkirche in Jeruſalem. Es iſt vielleicht auch der endzeitliche, der höchſte Stand, den die Menſchheit erklimmen kann. „Was ich von Geſchichte weiß, gibt mir Grund zu glauben, daß die Demokratie das natürliche Endziel des politiſchen Fortſchritts iſt und daß Gott die Welt dahin führt." „Sie wiſſen, daß ich immer für die Freiheit

begeistert war, für die rechtmäßigen Errungenschaften der Völker, für die Reformen, die die Menschen sittigen, indem sie sie heben, für jene Dogmen der Gleichheit und Brüderlichkeit, die nur die Verwirklichung des Evangeliums auf dem Gebiete des Zeitlichen sind." Aber diese zukünftige Gesellschaft wird geboren „aus der Arbeit, aus den Entbehrungen, aus allem, was die Gewissen und Charaktere zu festigen pflegt. Diese Gesellschaft ist arm, sie ist arbeitsam, sie braucht nur noch keusch zu werden, um alles zu haben, was starke Nationen ausmacht. Sie muß strenge Gesetze annehmen, in männlichen Gewohnheiten aufwachsen und so die Verheißungen der Vorsehung nicht zuschanden werden lassen." Fortschritt durch das Evangelium, das ist sein Ziel. Fortschritt, der durch die Triebkraft des Glaubens zu organisieren ist, Fortschritt, der den Menschen hinführt vor den Thron des Allerhöchsten. Ein tiefer Glauben an die Kräfte, die im Volke schlummern, aber ein noch unendlich tieferer Glaube an Christus, der allein diese Kräfte wecken und heilen kann. Angesichts dieser unendlichen Aufgaben ist kein Zögern möglich. Die Politik muß durch soziale Arbeit ersetzt werden. Die Einrichtungen der Vergangenheit sind kein Allheilmittel für die Zukunft. Darum muß jeder arbeiten, seine berufliche Arbeit sozial fassen, seine soziale Arbeit religiös orientieren. So verstehen wir, was Ampère von Ozanam sagt: „Was Ozanam über alles in der Welt stellte, was ihn ungeheuer ausgedehnte Studien unternehmen, große, gelehrte Werke schreiben, mit beredter Stimme sprechen, unendlich viele gute Werke vollbringen ließ; was allen seinen Taten und Worten ein unauslöschliches Siegel aufgedrückt hat,

das war ſein großer katholiſcher Glaube, die höchſte Macht ſeines ganzen Lebens."

Er, der ſich in Nächſtenliebe und im Eifer für das Heil der Seelen verzehrte, hat beſonders die Notwendigkeit des Laienapoſtolats öfters betont. Er vergleicht die Menſchheit von heute mit dem bibliſchen Reiſenden, der unter die Räuber geraten iſt. Der Schatz des Glaubens und der Liebe wurde ihr geraubt. Die Prieſter, die diesmal echte Prieſter waren, wollten ihr helfen, wurden aber verkannt und zurückgeſtoßen. „Nun wollen wir ſchwache Samariter, obwohl wir Laien ſind und unſer Glaube nicht groß iſt, es unſererſeits doch wagen, zu dieſem großen Kranken zu gehen. Vielleicht wird er vor uns nicht erſchrecken. Laßt uns ſeine Wunde unterſuchen und Öl hineingießen! Sagen wir ihm Worte des Troſtes und des Friedens! Und wenn er dann die Augen aufgemacht hat, wollen wir ihn denen übergeben, die Gott als Hüter und Ärzte der Seelen beſtellt hat, die auch in gewiſſem Sinne unſere Wirte auf der Wanderſchaft hienieden ſind, da ſie unſerm umherirrenden Geiſt das Wort Gottes als Nahrung und die Hoffnung auf eine beſſere Welt als Unterkunft geben. Das iſt unſere Eigenart, das iſt die erhabene Aufgabe, die die Vorſehung uns geſtellt hat."[7])

Freilich war damals inmitten der allgemeinen Gleichgültigkeit und Intereſſeloſigkeit noch nicht daran zu denken, weitere Kreiſe in religiöſe Bewegung zu ſetzen. Als im Jahre 1847 O'Connell auf der Reiſe nach Italien Paris paſſierte, da wurde er von Montalembert und einigen Katholiken begrüßt. „Wir waren", erzählt L. Veuillot, „fünfzehn oder zwanzig, nicht mehr, alle unbekannt, außer Montalembert, der uns führte. In dem großen Paris bildeten wir ungefähr die ganze

katholiſche Partei. Wenn Montalembert hätte Berühmtheiten verſammeln wollen, er wäre Gefahr gelaufen, allein zu ſein.“[9]) Die Eroberung der Unterrichtsfreiheit (1850) war der erſte und in gewiſſem Sinn einzige ſichtbare Erfolg im politiſchen Leben, der in erſter Linie Montalembert und ſeinem Freunde, dem Grafen de Falloux, zu danken iſt.[9]) Ich ſage ausdrücklich: Der einzige ſichtbare Erfolg. Denn die unſichtbaren Erfolge, die Wirkungen, die von dem heroiſchen Leben und Streben Ozanams und Montalemberts ausgegangen, ſind unendlich.[10]) Sie ſind lebendig geblieben in den Kreiſen derer, die in der dritten Republik Katholizismus und Demokratie mit gleicher Überzeugung nennen; beſonders die Jugend begeiſtert ſich immer von neuem an ihren Worten und Taten.

Die Unmöglichkeit, Laien in größerer Anzahl zur religiöſen Arbeit heranzuziehen, hing nicht bloß mit der allgemeinen Lage, ſondern auch damit zuſammen, daß überhaupt wenig und gar keine Beziehungen zwiſchen Klerus und Volk beſtanden. Die abgeſchloſſene, einſeitige Seminarerziehung des Klerus war nichts weniger als geeignet, ein verſtändnisvolles Zuſammenwirken grundzulegen. In Deutſchland, wo von jeher ein Teil der Theologen mit den andern Studenten zuſammen ſtudiert hat, iſt das Verhältnis zwiſchen Klerus und Laien bedeutend beſſer. Dazu kommt noch, daß in Frankreich die Laien, namentlich ſoweit ſie den höheren Ständen angehören, in den Privatgymnaſien ziemlich eng erzogen worden ſind und zum Teil noch immer werden. Der Unterricht war bis in die jüngſte Zeit hinein trotz der eindringlichen Lehre der veränderten Verhältniſſe der Tradition entſchwundener Zeit treu geblieben. Die Tradition

fällt gerade bei den Franzosen trotz aller Neuerungssucht immer sehr ins Gewicht. Man möchte sagen, die einen schreiten zu rasch, die andern zu langsam oder gar nicht vorwärts. Hartnäckig hielt man inmitten einer werdenden Demokratie fest an den alten Methoden und legte oft mehr Wert darauf, „Gehorsam zu lehren als Charaktere zu stählen", Mißtrauen gegen das eigene Urteil zu säen als Initiative und Tatkraft zu wecken. So ist es kaum zu verwundern, wenn viele dann aus Reaktion gegen diese Treibhauskultur den Ideen und Idealen ihrer Lehrer den Rücken kehrten oder wenigstens doch nur geringe Neigung zeigten, an ihrer Seite zu arbeiten. So mußte die politische Aktion einzelner Laien, die immer wieder aufflammte, an dem Widerstand der neuen Überzeugungen zerschellen. Ohne tiefere Wirkung blieben auch ihre Werke der Nächstenliebe, weil nur zu oft inmitten einer nach Gerechtigkeit strebenden Demokratie ohne sozialen Sinn und innere Anteilnahme geübt. Abgeschreckt durch den Terrorismus der Veuillotisten,[11]) hat man auch zweifellos zu wenig getan, ihre Mitwirkung zu veranlassen. Gestand doch der Bischof Le Camus vor Jahren: „Man hat die Laien zu lang von der weltlichen Leitung und dem Leben der Kirche fern gehalten. Sie hatten schließlich geglaubt, da der Kult ein vom Staat gesicherter öffentlicher Dienst sei, wäre nur ihre Gegenwart, nicht ihre Mitwirkung erforderlich."[12]) All diese Faktoren wirkten zusammen, in vielen Laienkreisen eine recht verkümmerte Auffassung des Katholizismus aufkommen zu lassen. Auch des Einflusses der weltlichen Wissenschaft, dem die Laien am meisten ausgesetzt waren, ist zu gedenken. „Man schloß Gott aus von der Regelung der sozialen Beziehungen; man behauptete das freie Spiel der ökonomi-

ſchen Kräfte jenſeits der Anforderungen der Moral, man erlaubte der Kirche nicht, das Übergewicht des Kapitals bei der Löſung der Arbeiterfragen zu beſchränken; man wollte, daß ſie ‚liberal' ſei, daß ſie den ſogenannten ökonomiſchen Fortſchritt ‚paſſieren laſſe' ... Jubelnd warf man ſich gewiſſen ‚wiſſenſchaftlichen' Folgerungen in die Arme, die für die dogmatiſche Tradition unbequem ſchienen. Man machte aus der ſogenannten Wiſſenſchaft eine Art Prokruſtesbett, in das man den Glauben hineinzwängen wollte; man erlaubte der Kirche nicht, mit der Geduld, die die Ewigkeit gibt, die Durchführung der erſt ſkizzierten Forderungen abzuwarten. Man wollte ... daß ſie ſich gelehrig durch das Zickzack des wiſſenſchaftlichen Fortſchritts hindurchführen laſſe."[15]) So ging man lange Zeit all der unſchätzbaren Vorteile verluſtig, die ein verſtändiges Zuſammenarbeiten von Klerus und Laien der Religion gewährleiſtet.

Was Ozanam, vielleicht der größte Laienapoſtel des 19. Jahrhunderts, 1834 ſchon als Vorbedingung der religiöſen Erneuerungsarbeit anſah, „die Vernichtung des politiſchen Geiſtes zugunſten des ſozialen" ſollte erſt in der folgenden Zeit angebahnt und teilweiſe verwirklicht werden. Der Hebel wurde angelegt von dem Soziologen Le Play (1806—1882), der nach einer 25jährigen Vorarbeit in monumentalen Werken die Reſultate ſeiner Forſchung niederlegte und dann bis ans Ende ſeines Lebens bemüht war, die Reformen, deren Notwendigkeit er erkannt hatte, durchzuführen. Sein Kampf galt in erſter Linie den Syſtemen eines Saint-Simon, Fourier, Buchez, Pierre Leroux, Proudhon, Cabet, Louis Blanc, die der Welt durch eine neue Geſellſchaftsordnung das Glück und den Frieden bringen wollten.

Aber auch den Konſervativen ſeiner Zeit trat er entgegen, indem er Autorität und Tradition, die er gleich ihnen ſchätzte, nicht durch Änderung der Einrichtungen, ſondern durch Beſſerung der Individuen, Hebung der Sitten, Weckung der Verantwortlichkeit, alſo durch individuelle Reform, wieder herſtellen wollte. Die Demokratie, „die Königin der neuen Zeit", die Montalembert heraufſteigen ſah wie eine Sintflut, die er aber nicht fürchtete, weil er die Arche ſah, war wohl auch ihm nicht ganz fremd. Seine drei Sätze, daß „der menſchliche Fortſchritt an das moraliſche Geſetz gebunden ſei, daß die Familie eine hohe ſoziale Miſſion zu erfüllen habe, daß die Individuen nicht nur Nächſtenliebe, ſondern die ſoziale Pflicht der Gerechtigkeit üben müßten", wurden ſeit 1870 in wachſendem Maße bekannt. Die Überwindung des falſchen politiſchen Geiſtes, der ſo viele von der Teilnahme an der religiöſen Erneuerungsarbeit abhielt, geſchah vielleicht durch die empiriſch-konſervativ unterbaute Sozialphiloſophie eines Le Play noch wirkſamer als durch den lyriſchen Demokratismus der Achtundvierziger. Laien wie A. Cochin, Lefébure, G. Picot, A. Leroy-Beaulieu, P. Ribot,[14]) auch de Mun und de la Tour du Pin erwarben ſich in der „Schule des ſozialen Friedens", die in Vereinen und Zeitſchriften Geſtalt und Leben annahm, große Verdienſte. Die Anregung, die Le Play und die Fortſetzer ſeines Werkes, namentlich der Abbé de Tourville zahlreichen Schülern gaben, war auf fruchtbaren Boden gefallen. Seit de Tocquevilles Buch „De la démocratie en Amérique" (1835) hat Amerika auch einen gewiſſen Einfluß auf die religiöſe Verlebendigung des demokratiſchen Geiſtes ausgeübt.[15]) „Ich habe", ſo ſchrieb Le Play 1864, „in der Kon-

verſation mit den Katholiken Nordamerikas und in ihren Schriften die Hoffnung geſchöpft, unter dem Einfluß der Religion die ſoziale Reform der lateiniſchen Völker des ſüdweſtlichen Europas demnächſt erfüllt zu ſehen. Niemals hat fürwahr das Chriſtentum ſelbſt bei unſern Schriftſtellern ſo edle Gedanken, die gleichzeitig ſo ſehr den Bedürfniſſen unſerer Zeit entſprechen, eingegeben, wie ſie in der katholiſchen Preſſe dieſes Landes gewöhnlich zu finden ſind.“[16]) Auch Montalembert wollte, nachdem er in Frankreich vergebens Religion und Freiheit zu vermählen geſucht hatte, nach Amerika gehen, „wo es weder einen Cäſar noch Cäſarenſchwärmer gibt“, wo er „Gerechtigkeit und Freiheit“ ſuchte, „die von dem Abſolutismus und der Revolution in gleicher Weiſe verkannt werden“,[17]) und nur Krankheit hinderte die Ausführung des Planes. Später gingen Bourget, de Vogüé, Brunetière und viele andere den gleichen Weg. Die engliſche Orientierung des 18. Jahrhunderts ſchien im Verlaufe des 19. Jahrhunderts zeitweiſe in eine amerikaniſche umſchlagen zu wollen.

Leo XIII., deſſen ſcharfem Auge die religiöſen Entwicklungsmöglichkeiten der demokratiſchen Ideen in Frankreich nicht verborgen bleiben konnten, wirkte von Anfang ſeines Pontifikates perſönlich ein, um den Anſchluß der Katholiken an die Republik zu bewirken. Erſt als er ſah, daß die reaktionäre Politik der Legitimiſten die Intereſſen der Religion gefährdete, entſchloß er ſich offiziell zur Anſchlußpolitik („Ralliement“). Das Prinzip ſollte dadurch geduldet, nicht die Handlungen der regierenden Staatsmänner gutgeheißen werden, ein Verhalten, das nichts Opportuniſtiſches an ſich hatte, da die Kirche den Regierungsformen im allgemeinen gleichgültig

gegenüberſteht. In ſeinen großen Enzykliken gab er die allgemeinen Direktiven zur Erneuerung des religiöſen und ſozialen Lebens; *er hat es auch verſtanden, Männer und namentlich Laien mit ſeinem Geiſte zu erfüllen, damit ſie die neuen Ideen in der Praxis zur Durchführung brächten.*[18])

Der Graf A. *de Mun*, der Begründer der katholiſchen Arbeiterzirkel, der mit ſeinen Freunden als einer der erſten die Notwendigkeit der ſozialen Arbeit erkannte, erzählt in ſeinen Memoiren, wie Leo XIII. 1878 ihn durch ſeine liebevolle und eindringliche Art für immer gewann: „Sie verſprechen, immer ein treuer Verteidiger der Kirche zu ſein!“ Und eindringlich, mit einem Ausdruck des Befehlens, den nichts wiedergeben kann, . . . wiederholte er: „Verſprechen Sie es!“ „Ich ſprach dieſen Eid,“ ſo erzählte de Mun weiter, „und ich hoffe, ihm während der 30 Jahre nicht untreu geworden zu ſein.“ Intereſſant iſt es, aus dieſen Memoiren zu erfahren, daß der Papſt vor der Veröffentlichung der Arbeiterenzyklika Rerum Novarum von dieſem Laien eine Spezialdenkſchrift verlangte und ſo „ſeinen Ideen die höchſte Weihe gab“.[19]) Auch den Weiſungen, die Leo XIII. in der Enzyklika Au milieu des sollicitudes (16. Februar 1892) gab, folgte der Graf, „den ſeine Geburt an die royaliſtiſche Partei zu feſſeln ſchien“. Der Anſchluß dieſes einflußreichen Führers an die Republik, der bei den meiſten Standesgenoſſen und bei vielen ſeiner alten Freunde Trauer, ja Entrüſtung und Verachtung erregte, ſchien „den endgültigen Ruin der alten Parteien“ darzuſtellen. „Die große Geſtalt dieſes Papſtes . . . hat zwanzig Jahre meines Lebens beherrſcht,“ ſchrieb de Mun. Noch manche Laien könnten Ähnliches von ſich ſagen. Ich

erinnere nur an Georges Goyau, den Schüler Lorins und Mitarbeiter Brunetières, der während ſeines römiſchen Aufenthalts beim Papſte aus- und einging und der ſeitdem unermüdlich neben ſeiner hiſtoriſchen Forſchertätigkeit die ſoziale Arbeit nach der religiös-ethiſchen Seite hin vertiefte.[20])

Am ſtärkſten wurde aber vielleicht doch ein Freigeiſt, der ſich um dieſe Zeit gerade auch den ſozialen Fragen zuwandte, von der Perſönlichkeit und Wirkſamkeit des großen Papſtes gepackt, ich meine Ferdinand Brunetière, den berühmten Literarhiſtoriker. Leo XIII. hatte die Arbeiterenzyklika und ſeinen Aufruf an die rechtſchaffenen Männer aller Parteien erlaſſen, um eine gemeinſamere Aktion zur Rettung der ſozialen Ordnung in Frankreich zu ermöglichen. Zwei ſeiner Lieblingsſchüler, Goyau und Brunhes, hatten in einer aufſehenerregenden Broſchüre der Begeiſterung der jungen Katholiken Ausdruck verliehen. Zwei Jahre brauchte Brunetière, um ſich in die Gedankenwelt, die ihm hier entgegentrat, hineinzuarbeiten. Das Problem der Moral, das ſeit der Trennung von Kirche und Schule das Sorgenkind der Demokratie war und das auch er eine Zeitlang poſitiviſtiſch glaubte löſen zu können, heiſchte immer dringlicher Sicherſtellung vor individualiſtiſcher Willkür. (Vgl. S. 117.) Da ſprach er den Papſt ſelbſt und veröffentlichte am 1. Januar 1895 in ſeiner Zeitſchrift den epochemachenden Artikel: „Nach einem Beſuch im Vatikan," der auf Taine weiterbaute.

Unbekümmert um das Geſchrei konſtatierte er zwei Tatſachen: Die Wiſſenſchaft hat ihr Anſehen eingebüßt, die Religion hat einen Teil des ihrigen wiedergenommen. Der Wiſſenſchaft iſt es vor allem nicht gelungen, und es

wird ihr auch nie gelingen, eine individuelle und ſoziale Moral zu begründen. Er ahnte, daß der Katholizismus die größte und älteſte moraliſche Macht unter den Menſchen iſt. „Warum ſollte der Katholizismus, wenn in ſeiner Tradition ſoziale Kraft vorhanden iſt, in einer Zeit wie der unſrigen nicht verſuchen, ſich den Völkern in dieſem neuen Lichte zu zeigen, und warum ſollte dies nicht von Erfolg begleitet ſein?" Brunetière hat das nämliche Ziel wie die Kirche, die Grundlagen der Geſellſchaft zu erhalten. Er gibt dem Katholizismus den Vorzug vor dem Proteſtantismus, weil er eine Regierung, eine Lehre und eine Tradition hat und weil er ſoziologiſch denkt (Communio sanctorum), „und das iſt in der kritiſchen Zeit, in der wir leben, ſein größter Vorzug". Als gelehriger Schüler Comtes[21]) behandelte der Freigeiſt von vorneherein die Kirche nicht als Feindin, ſondern als Bundesgenoſſin. Nachdem er von dem „partiellen Bankrott der Wiſſenſchaft" („faillites partielles de la science") geſprochen, ferner zugegeben hatte, daß der Menſch von Natur nicht gut und daß die ſoziale Frage eine moraliſche ſei, bejahte er die andere, ob in den grundlegenden Dingen eine Einigung mit der Kirche möglich ſei, und ſchloß mit den mutigen Worten: „Wenn man in drei oder vier Punkten von dieſer Wichtigkeit eins wird, dann braucht man die Bedingungen oder den Inhalt einer Verſtändigung gar nicht zu beſprechen; . . . ſie iſt ſchon fertig . . . Es iſt weder die Zeit noch der Ort, die Laune des Individuums den Rechten der Gemeinſchaft gegenüberzuſtellen, wenn man auf dem Schlachtfeld gegen den moraliſchen und ſozialen Umſturz ſteht."[22])

„Man hätte meinen können," bemerkt Fonſegrive dazu, „daß der Direktor der Revue des deux mondes von

Macht zu Macht mit dem Oberhaupt der Kirche verhandelt, daß er mit dem Papſte ein neues Konkordat unterzeichnet habe." Dieſe mutige Haltung, der die religionsfeindlichen Intellektuellen Frankreichs kein Verſtändnis, nur Hohn und Spott entgegenbrachten, weckte ihm unter den Katholiken zahlreiche Sympathien. „Man möge nicht erſtaunt ſein," ſagt ſein Schüler Giraud, „daß er ſo ſehr die moraliſchen und ſozialen Gründe des Glaubens betont hat; es ſind die, welche ihm zuerſt ins Auge gefallen ſind." Er blieb ja nicht dabei ſtehen. Von außen ging er ins Innere des Glaubens. Er hatte „intimere, perſönlichere Gründe", wie er ſelbſt einmal hinwarf; denn eingehender von ſeinen ſeeliſchen Erlebniſſen zu ſprechen, hinderte ihn ſein klaſſiſch gebildeter Geſchmack. Er hatte eine große Apologie des Katholizismus geplant, von der aber nur ein Band: „Die Auswertung des Poſitivismus" erſchienen iſt. Seine Abſicht iſt hier, mit Hilfe poſitiviſtiſcher Gedanken „die Notwendigkeit einer Religion als Ziel und Krönung jeder Soziologie" zu erweiſen. „Beſonders die jungen Leute fühlten ſich hingezogen zu dieſem berühmten Mann, der den Idealen, die ihnen teuer waren, die Stütze ſeiner Beredſamkeit und Autorität brachte."[33]) Brunetière freute ſich dieſes Einfluſſes. Darum ging er mit Vorliebe in die Mitte der katholiſchen Jugend, der er in verſchiedenen Konferenzen („Die Wiedergeburt des Idealismus", „Das Bedürfnis zu glauben") ſozuſagen „die Etappen ſeiner Bekehrung" vorführte. „Sein Zeugnis hatte eine unbeſtreitbare Autorität, da es erlebt worden war. . . Selten traten Zuhörer und Redner miteinander ſo eng in Verbindung," ſagten die Berichte.[34]) Bis zu der Zeit, wo er ſich offen als Katholik bekannte, war ſeine Autorität unerſchüttert. Nachher nahm ſein

Einfluß ab in der französischen Kirche; dem Herankommenden hatte man sehnlichst entgegengesehen, bei dem Gewonnenen setzte die Kritik ein, die nicht immer unberechtigt, aber oft unnötig scharf war. Trotz allem hat er nicht aufgehört, bis ans Ende einzutreten für die hohen Ideale, an die er glaubte. Neben seiner ungeheuren Arbeit als Professor an der höheren Normalschule, als Leiter der weltbekannten Revue des deux mondes, fand er noch Zeit, Artikelserien zu veröffentlichen, Vorträge zu halten, in denen er — und das war das Geheimnis seines Erfolges — sich ganz und restlos gab. „In seinem geschlossenen Gesicht, in dem man zahllose Nachtwachen lesen konnte, leuchtete eine Flamme auf. Eine achtlos ausgegebene Lebenskraft ging in seine Geste, seine Worte, seinen Blick über.“[25]) Er starb viel zu früh, getötet von der übermäßigen Arbeit, der sein Körper nicht gewachsen war, ein Märtyrer seiner Ideen. „Ich habe unter den Schriftstellern unserer Generation niemand gefunden, der mehr davon überzeugt war als er, daß der Geist die Welt leitet, und der infolgedessen ein stärkeres Gefühl für die Verantwortlichkeit des Denkers gehabt hat,“ schrieb Bourget.

In besonderer Weise hat sich der Philosoph Fonsegrive um die Popularisierung der Ideen Leos XIII. verdient gemacht und im Leben und Wirken einen ergreifenden Typ des religiösen Demokraten dargestellt. Die Person und Lehre des großen Papstes hatten es auch ihm angetan. Seine Ideen und Mahnungen suchte er zu verbreiten, seinen hohen Zielen wollte er dienen. Er ist durch das Verhalten des Papstes zur Überzeugung gekommen, daß „die Katholiken nicht durch politische, sondern nur durch soziale Aktion das Bürgerrecht in Frankreich

wieder erlangen werden, durch ſoziale Aktion, die demokratiſch, verborgen, beſchwerlich und einzig von dem Wunſche beſeelt iſt, nützlich zu ſein und zu dienen.“ So erſchienen 1893 „Die Briefe eines Landpfarrers“, 1894 „Die Briefe eines Kantonpfarrers“, 1896 und 1897 die zwei Bände des „Tagebuchs eines Biſchofs“, die zum Teil ins Italieniſche und Engliſche überſetzt wurden und weit über die Grenzen Frankreichs hinaus Aufſehen erregten. Dem Künſtler, der in Fonſegrive ſteckte, iſt es gelungen, die Ideen und Abſichten Leos XIII. ins Leben, in die Praxis zu verpflanzen. Er will ein lebendiges Bild des ſozialen Apoſtolats geben, wie es der Papſt prinzipiell, theoretiſch forderte. Daß das gezeichnete Prieſterleben anders ausfiel, als viele es bis dahin geführt hatten, iſt ſelbſtverſtändlich. Daß manche den Sinn des ihnen fremden Bildes nicht verſtanden und darum ſich dagegen ausſprachen, iſt ebenfalls klar. Daß manche dem Laien, der ſo urplötzlich hineinfuhr in die Ruhe ihrer Pfarrherrlichkeit, der mit ſo genauer Kenntnis der Verhältniſſe die Schwächen aufdeckte und die Schwierigkeiten der Lage ſchilderte, nicht hold waren, begreift man. Doch das brauchte den Verfaſſer nicht anzufechten; ließ ihm doch der Papſt durch den Kardinalſtaatsſekretär ſeinen Dank ausſprechen für das nützliche und wichtige Werk, das er unternommen habe, „den Pfarrklerus dazu anzuregen, eine den gegenwärtigen Bedürfniſſen des franzöſiſchen Volkes mehr entſprechende Haltung einzunehmen.“[77]) Wie Fonſegrive des öfteren bemerkt, will er nicht ein Vorbild hinſtellen, das mechaniſch nachgeahmt werden ſoll. Der Pfarrer von Saint-Julien hat keine beſtimmte Methode, die als Allheilmittel anzuſehen wäre. Dazu hat er eine viel zu hohe Auffaſſung von den Geiſtlichen, „unſeren

Vätern und unſeren Lehrern". „Es gibt keine Methode, um zu handeln und um zu lieben. Nur durch die Liebe dringt man zu den Gewiſſen vor, bekehrt man die Seelen." „Die einzigen Methoden, die in einer Demokratie Erfolg haben können, ſind ja", wie er anderswo ſagt, „die demokratiſchen, wo man ſich begnügt, vorzuſchlagen, ohne etwas durchſetzen zu wollen, wo man nicht arbeitet, um ſich zu erheben, ſondern um die andern zu erheben."[11]) Die zahlreichen zuſtimmenden, anerkennenden, dankenden Zuſchriften, die der Autor von höchſten und niederſten Stellen der Hierarchie erhielt, bezeugen die tiefe Furche, die die Werke hinterlaſſen haben. „Greiſe, die am Abend ihres Lebens mit leeren Händen daſtanden, weinten vor Scham beim Leſen ſeiner Bücher; aber wieviel junge Männer haben beim Leſen geweint vor Begeiſterung über das Gute, das zu tun war."[12]) Wie unmittelbar war es ihm auch vergönnt, auf die Jugend und namentlich auf die theologiſche Jugend zu wirken! Ebenſo wie Ollé-Laprune, Brunetière und noch manche andere Laien wurde er öfters berufen, vor den Zöglingen von Saint-Sulpice in Iſſy bei Paris, die er „das erſte geiſtliche Auditorium der Welt" nannte, zu ſprechen. So z. B. 1895 über: „Die Bedingungen der modernen Apologetik". 1897 übernahm er die Leitung der 1894 von Paul Harel begründeten, beſonders auch für Geiſtliche beſtimmten Halbmonatſchrift: La Quinzaine, der er ſeinen kühnen, die ganze Breite und Tiefe des Kulturlebens umfaſſenden Geiſt einhauchte. Eine ganze Anzahl junger Theologen und Laien gruppierten ſich als Mitarbeiter um den Philoſophen und verſpürten wie alle, die ihn laſen, einen Hauch ſeines Geiſtes. „Der Reihe nach werden ſie Apoſtel unſerer Ideen und Methoden wer-

den, und nach unserem Verschwinden[30]) wird das Echo unserer Stimme noch nachzittern, zur Forschung aufrufen, in den Seelen das Heimweh nach dem Lichte wecken."[31])

Durch die klassische Ruhe des „Correspondant" (gegründet 1829) weht bis heute noch etwas von dem edlen Kämpfergeist und religiösen Erneuerungswillen Montalemberts, Ozanams, de Fallour'. Dies zeigte sich besonders während der langen Jahre, da Etienne Lamy sie leitete (1904—1919).

Dieser, der als Freund Gambettas nach 1870/71 eine große politische Rolle gespielt, diese aber aufs Spiel gesetzt hatte, da er sich von seinen republikanischen Freunden in der Schulfrage trennen mußte (1880), unterschied sich in mancher Hinsicht von Fonsegrive; der besonnene, hinter seinem Werke verschwindende Historiker hat manches voraus vor dem vielseitigen, tatendurstigen, mehr mit seiner eigenartigen Persönlichkeit hervortretenden Philosophen Lamy ist ruhig, ohne allzuviel Anstoß zu erregen, seine Wege gegangen. Er wollte immer der Kirche dienen und hat es auch getan. Er hat aber nicht soviel Erregung, Bewegung, Erneuerung hervorgerufen wie Fonsegrive, der allerdings auch gelegentlich daneben gehauen hat. Auch Lamy ist tief durchdrungen von der Notwendigkeit des Laienapostolats in der modernen, demokratischen Gesellschaft. Niemand darf sich befreit glauben von der Mitarbeit. Nichts wäre verderblicher, als wenn in unserer Zeit die Laien untätig blieben und wie in früheren ruhigen Zeiten dem Klerus alle Arbeit überließen. „Verlassen wir uns auf nichts, das uns der Pflicht enthöbe, auf uns selbst zu rechnen!" Ein echt demokratischer Grundsatz![32])

So entwuchsen die Katholiken mehr und mehr „ihren

kleinen Zirkeln, in denen ſie, umgeben von wenigen Gläubigen, ſich und ihre Freunde bewahren konnten vor der herankommenden Anſteckung". Das demokratiſche Selbſtbewußtſein, das tiefere Eindringen in die religiöſen Wahrheiten, die tatenfrohe Überzeugung, der entſchloſſene Vormarſch ins Land der unbegrenzten Möglichkeiten ließen ſie den unechten Liberalismus verachten, der einſt ihre Träume geängſtigt hatte. Sie ſchämten ſich ihrer eigenen Kleinmütigkeit und Menſchenfurcht. Und ſo werden vielleicht doch all die Bemühungen mit Erfolg gekrönt, „durch die die Katholiken ſeit 50 Jahren langſam daran gewöhnt worden ſind, über keine Parzelle ihres Glaubens zu erröten (Goyau). Man erlebt es ja, der eine an einem Freunde, der andere in einem Vereine, ein dritter an einem Schüler, daß nicht leere Deklamation, Verdammung der Gegenwart, Klagen über Anarchie und Pietätloſigkeit, politiſche Agitation des Unglaubens, der tief im Volke ſitzt, Herr werden, ſondern allein unverdroſſene Kleinarbeit, Selbſterziehung, Apoſtolat im engen Kreiſe, Kontakt mit dem Leben und der Wirklichkeit, mit dem Volke und ſeinen Nöten.

Solche mehr oder weniger demokratiſch orientierte Männer, von denen ich nicht einmal die bedeutendſten alle genannt habe,[11]) beſchäftigten ſich alſo, wie wir geſehen haben, trotzdem ſie Laien waren und ihre Kräfte in erſter Linie dem Berufe widmen mußten, gerade auch als Demokraten angelegentlich mit religiöſer Erneuerungsarbeit. Und zwar nicht bloß von der Politik her, im Hinblick auf praktiſche Reſultate (Schulfrage, Paritätsfrage), wie es auch bei uns vielfach geſchieht, ſondern vor allem von der Religion ſelbſt her, um der Religion willen und im Umkreiſe der innerreligiöſen Probleme. Wer hat denn

von deutſchen Laien ſo nachhaltig wirkende, weil aus perſönlichem Leben hervorquellende, wenn auch oft einſeitige Apologien des Katholizismus geſchrieben wie Ozanam, Montalembert, Aug. Cochin, Ollé-Laprune, Fonſegrive, Brunetière, Goyau, Joſeph Serre, Blondel und Le Roy?[54]) Während der Monarchiſt und Traditionaliſt dazu neigt, mit den politiſchen leicht auch die religiöſen Probleme als gelöſt anzuſehen, den Fortſchritt, auch den religiöſen, von dem geregelten Spiel organiſcher Kräfte, gewordener Einrichtungen zu erwarten, fühlt ſich der Demokrat in der Überzeugung, daß die Welt fortſchreitet und auch die Religion ſich mit den neugeſtellten Problemen auseinanderſetzen muß, mitten in dem Ringen der Zeit. Er muß ſelber Stellung nehmen zu den großen Fragen, ſich eine eigene Meinung bilden in all den Dingen, die dem freien Geiſteskampfe überlaſſen ſind, ja er muß ſich vielfach erſt die Werkzeuge ſchaffen, mit denen er der Zukunft zu Leibe rücken will, auf die Gefahr hin, in all den aufſtarrenden Problemen ſich aufzureiben. Gleicht der Traditionaliſt dem Landmann, der unbekümmert um den Lärm des Tages ruhig und beſcheiden ſeiner Arbeit nachgeht, ſo iſt der Progreſſiſt ein eigenwilliger Pionier, den Neigung und Wille, Schickſal und Überzeugung hinaustreiben auf das toſende Meer des Lebens, wo Stürme drohen und Gefahren kauern, wo aber auch auf die Stunden demütigen Suchens, heißen Kämpfens die Seele hineintaumeln darf in die Seligkeit des Sieges.

Die katholiſchen Demokraten, die nach Eingehen der „Annales de Philosophie chrétienne" (Laberthonnière) und der „Quinzaine" (Fonſegrive) zuletzt noch vier wichtige Aktionszentren hatten („La Chronique sociale de France" [Gonin] mit der „Semaine sociale" [Lorin];

„Le Bulletin de la Semaine" [Imbart de la Tour]; „La Démocratie" [Marc Sangnier]; „La Revue hebdomadaire" [Fernand Laudet]),[33]) die aber auch durch André Beaunier, André Bellesort, Louis Bertrand, Henri Bordeaux, Henri Bremond, Georges Goyau, Eduard Le Roy, André Pératé, Victor Giraud, Paul Renaudin, Louis Gillet der „Revue des deux mondes" ihren Geist aufdrückten, ähnelten in Stimmung und Persönlichkeitsgestaltung gewiß den „liberalen" Katholiken der achtundvierziger Jahre.[34]) Trotz aller Enttäuschungen, die die offizielle Demokratie ihnen gebracht hatte, sprachen sie von Demokratie und Republik mit ähnlicher Begeisterung wie von Religion und Kirche, erwarteten sie mit kaum gemindertem Optimismus von der Zukunft demokratische Einrichtungen, die nach ihrer Meinung nicht bloß unabwendbar, sondern an und für sich auch geeigneter sind, „die Menschen zu heben und sie die Gesten des Aufstiegs zu lehren", und in deren Schatten die katholische Religion, in Freiheit wirkend, Kern und Stern der praktisch demokratischen Reformarbeit sein werde. Aber sie waren nicht mehr aus religiösen Gründen Demokraten wie manche ihrer Vorgänger. Die Demokratie war ihnen im wesentlichen ein nationales, kein universales Phänomen, keine dogmatische Forderung, wie das 18. Jahrhundert zu denken pflegte. Sie kämpften gegen zwei Fronten: gegen unerleuchtete Monarchisten, die „Thron und Altar" vermählen, und gegen einseitige Demokraten, die Weltliches und Geistliches ihrer unbelehrbaren Herrschsucht unterstellen wollten. Ihr Leben stand und steht im Zeichen der Reaktion gegen den monistischen Wissenschaftskult (Szientismus). Sie lernten als Schüler Pascals und Kants verschiedene „Ordnungen" unter-

ſcheiden. Da ihnen ferner von der Wiſſenſchaft her das Prinzip der Arbeitsteilung in Fleiſch und Blut übergegangen iſt, hat ſich bei ihnen im Laufe der Entwicklung der Grundſatz immer ſchärfer Anerkennung verſchafft, daß Religion und Demokratie verſchiedenen Ordnungen angehören, daß die Kirche in ihrer geheimnisvollen Logik uns in den Himmel führen will, während die Demokratie (ebenſo wie Kultur, Wiſſenſchaft) zu den Einrichtungen gehört, die uns die Erde erklären und herrichten wollen. Dieſe Grenzregulierung, dieſe Hierarchie der Ordnungen und Pläne iſt nichts anderes als ein aus innerſten Bedürfniſſen heraus mit konſervativem Gedankenmaterial errichteter Damm gegen die Gefahren einer alles überflutenden, moniſtiſch-naturaliſtiſch orientierten, kompetenzzerſtörenden Demokratie. Um ſo höher ſteigt der Wert und die Bedeutung des perſönlichen Lebens, dem die ſchwere Aufgabe zufällt, mit Hilfe der Gnade Einheit und Stil zu ſchaffen in dem krauſen Gewirr von Pflichten und Neigungen.[37])

XII. Philoſophie und religiöſes Leben bei Gratry und Ollé-Laprune.

Auf dem Weg vom ſzientiſtiſchen, äſthetiziſtiſchen, dilettantiſchen Scheinleben zu dem vollen Leben ihrer Sehnſucht trafen im letzten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts die Suchenden in der Jugend die katholiſche Kirche. Wie auch heute wieder ahnte man, daß hier den erloſchenen Seelen noch ein neuer Frühling erblühen könne. Man nahm zunächſt, was man brauchen zu können glaubte, die Erfahrungen über die Seele und die Anreize zu neuen, ungeahnten Senſationen. Man erinnerte ſich der eigenen Erbſchaft und verweltlichte Gebet und Betrachtung, Beichte und Mönchsregeln, Fürſprecher und Pilgerfahrten als Mittel zur Stärkung, Erhöhung und Verfeinerung der eigenen Seele.[1])

Aber man mußte bald einſehen, daß der Körper, deſſen Stagnation unüberwindbar ſchien, dem man nur einige bewährte Formen und Formeln entlehnen zu dürfen vermeinte, in Bewegung geriet. Ausdehnungsdrang erfaßte auch dieſe uralte Inſtitution. Die Zügel wurden gelockert, die Ziele weiter geſteckt. Die Jugend ſtaunte.

Das Lebensgefühl, das ſich eben noch in müder Reſignation verkapſelt zu haben ſchien, quoll auf. Rege Kraft und froher Mut der Verjüngung durchbrauſten die alten Glieder. Dieſe ſich anbahnende Tatbewegung wurde im Ideenkern und Ausmaß des Schreitens entſcheidend beeinflußt durch die chriſtliche Philoſophie, die damals in Frankreich eine Wendung nach dem Leben und Handeln machte.[2]) Die Träger dieſer philoſophiſchen Erneuerung innerhalb des Katholizismus waren Léon

Ollé-Laprune und Georges Fonſegrive. Beide, beſonders aber der erſtere, ſtehen auf den Schultern Alphonſe Gratrys (1805—1872), der in ganz einzigartiger Weiſe eine glühende, für das Höchſte jederzeit opferwillig eintretende Apoſtelſeele mit ſzientiſtiſchen Neigungen verband.[3]) Taines verhaltener Groll, daß Gratry Prieſter geworden war, beweiſt, daß er das Bewußtſein gehabt hat, in ihm einen ebenbürtigen Kampfgenoſſen verloren zu haben.[4])

Urſprünglich Polytechniker und Unterleutnant, ſpäter Prieſter und Mönch (Oratorianer), wirkte er zunächſt als Leiter des Gymnaſiums Stanislas, dann als Studentenſeelſorger an der „Ecole normale supérieure“ und Profeſſor der Moral an der Sorbonne. Sein Hauptwerk „De la connaissance de Dieu“ erſchien 1853. Er war Mitglied der franzöſiſchen Akademie. Früh hat er die rationaliſtiſchen Einſeitigkeiten der Zeitphiloſophie erkannt und namentlich den Szientismus Renans und Taines ebenſo wie die damals graſſierende Methode Hegels bekämpft. Die Philoſophie war ihm, dem Platoniker, intellektuelle Forſchung und moraliſche Diſziplin zugleich. Wie Plato ſtrebte er zur ganzen Wahrheit mit ganzer Seele, mit allen Kräften des Menſchen, ja mit allen Kräften Gottes. Mag ſein, daß er ontologiſch gedacht hat, wie die Philoſophie jene Methode nennt, die von einer eingepflanzten unmittelbaren Anſchauung des Göttlichen ausgeht. Mag ſein, daß dies nicht die einzige, vielleicht auch nicht die beſte Methode iſt[5]); aber den Vorzug hat ſie, daß ſie die Philoſophie von einſeitiger Verwiſſenſchaftlichung fernhält und der Verwirklichung ſich zuwenden läßt. Es handelte ſich für ihn nicht darum, Neuerungen zu bringen, ſondern darum, der Wahrheit, die ſo alt iſt wie die

Welt oder, beſſer geſagt, wie Gott, ſo ſcharf ins Auge zu ſehen, daß unerſchöpfliche Neuheiten unter dem Blicke erſtehen. Iſt nur einmal die Wahrheit, die ſubſtantielle Wahrheit, die die Welt trägt, beſſer gekannt, wird es in der Welt beſſer gehen, und der Fortſchritt des Reiches Gottes auf Erden wird ſtrahlende Wirklichkeit werden.

Wenn er auch kein Mann der Tat war, ſo zielte doch alles bei ihm auf Tat ab, ſuchte Tat zu weden. Er wollte den Menſchen mehr Licht, mehr Gerechtigkeit, mehr Frieden verſchaffen. Je mehr er ſelbſt am wahren Leben, an der göttlichen Klarheit teilnahm, deſto ungeſtümer drängte es ihn, zu ſäen in den Furchen, wo der Same des Wortes reifen ſoll inmitten der Steine und Diſteln.

Er kannte den Menſchen und die großen Wunden am ſozialen Körper. Der Realismus hatte auch ihn geſtreift. Er wußte aber, daß trotz aller Schwächen der ſoziale Fortſchritt möglich iſt und daß er ſchon Wirklichkeit zu werden beginnt, wenn jeder mit der eigenen Erneuerung anfängt; wenn jeder anfängt, der Entzweiung entgegenzuarbeiten durch das Opfer, durch die Liebe; wenn jeder auch im Irrtum noch den Kern von Wahrheit herausſchält, den er enthält.

Er lebte zutiefſt von der Schau eines Reiches, in dem alle ſich lieben. Die Schöpfung iſt ihm eine Seelengemeinſchaft, deren Beruf die Liebe iſt. Dieſe Schau „war ſehr viele Jahre lang ſehr ſtark und häufig; ſie blieb zeitlebens gewiſſermaßen der Kern meines Lebens, meiner Ideen, meiner Gefühle. Ich erhebe immer meine Blicke nach dieſer ſeligen Stadt, um das Leben, den Tod, die Welt, die Geſchichte, die Kirche, die Zukunft zu begreifen".[5]) Wenn er von Frieden und Einigung ſprach, zweifelte er nicht, denn er hatte ja geſchaut. Liebendes

Schauen, das war ſein Beſtes, ſein Weſenhaftes. Und dadurch hat er unter den Menſchen gewirkt. Die Wahrheit iſt gewiß allumfaſſend; aber in ihr iſt ein Punkt, in dem alles ſich wiederholt, ein weſentlicher Punkt, der von dem übrigen nicht trennt, ſondern es in ſich birgt. Das iſt die Liebe. Deshalb kann man mit Recht ſagen, daß „die Guten Gott näher ſtehen als die großen Geiſter".

Mit ſeinem in vielen Auflagen verbreiteten Buch „Les Sources"[7]) eröffnete er die Reihe der Einführungs- und Troſtſchriften, mit denen die Vertreter der chriſtlichen Philoſophie in ſo überaus dankenswerter Weiſe ſich an die Jugend wandten und ihr Ratſchläge zur Leitung des Geiſtes und Formung des Lebens gaben, in denen ſie mit der Klarheit der Gedanken und des Stiles hingebende Liebe zur Jugend verbanden und den Willen zur Erneuerung des ſittlichen und religiöſen Lebens wachhielten. Vernehmlich klingt auch ſchon das ſoziale Thema an („Les Sources de la Régénération sociale"). Im allgemeinen war freilich die Zeit nicht angetan, den Ideen Gratrys weitere Verbreitung unter den Katholiken zu verſchaffen. Die politiſche Gewaltherrſchaft des dritten Napoleon und die journaliſtiſche Gewaltherrſchaft Veuillots wirkten lähmend auf das Geiſtesleben. Der Zuſammenbruch von 1870/71 tat das übrige. Erſt zwanzig Jahre nach ſeinem Tode kam mit dem aufſtrebenden Zug im katholiſchen Geiſtesleben auch Gratry wieder zu Einfluß und Geltung.[8]) In ſeinem Buche „Quelques motifs d'espérer" (1903) widmete Felix Klein ein ganzes Kapitel der „Rückkehr zu Gratry". Am ſichtbarſten trat dies in die Erſcheinung, als etwas ſpäter zur „Erhaltung des Friedens unter den Völkern" eine „Gratrygeſellſchaft"

gegründet wurde, die das Friedensapoſtolat des Meiſters fortſetzen wollte.[9])

„Meine lieben Schüler," pflegte Pater Gratry zu ſeinen Gymnaſiaſten in Stanislas, aus dem der Sillon hervorgehen ſollte, zu ſagen, „es iſt unſere heilige Pflicht, die Welt zu retten." Und mit den Worten des heiligen Chryſoſtomus ſchärfte er ihnen ein: „Ihr habt euch nicht nur mit eurem eigenen Heile zu beſchäftigen; ihr ſeid verantwortlich für die ganze Welt." Dieſer weltumſpannende, glühende Apoſtelgeiſt, der über Stanislas ſchwebte und in den Sillonisten zu ſo reicher Entfaltung kommen ſollte, gab der Philoſophie und dem Menſchen Gratry das Gepräge, ihm, von dem man geſagt hat, er habe den Verſtand eines Mannes, das Herz einer Frau und den Charakter eines Kindes.[10])

„Dieſer Vater, der ſo viele Seelen zu höherem Leben wiedergeboren hat, dieſer Meiſter, der ſo viele Arbeiter angelernt und ſo viele Arme für die Ernte ſtark gemacht hat,"[11]) war der Gegenſtand einer ſchönen Anſprache, die der Philoſoph Léon Ollé-Laprune 1896 im Gymnaſium von Juilly hielt: „In der Schule P. Gratrys: Die geiſtige Hochherzigkeit."[12]) Obwohl er Gratry nicht aus perſönlichem Verkehr gekannt hatte, glaubte er doch, ſich der Jugend als „lebendigen Beweis für deſſen geiſtiges Fortleben vorſtellen zu dürfen." Und in der Tat, wie lebte in dem Laienphiloſophen der originelle Oratorianer treu und doch in reizvollſter Eigenart weiter! Ganz Leben gewordene chriſtliche Idee, ganz ſelbſtverſtändliche Güte und Milde, ganz ernſte, nie erlahmende Pflichterfüllung, ſo wirkte auch dieſer echte Lehrer der Weisheit jahrzehntelang an der Ecole Normale Supérieure und übte auf viele Schülergenerationen einen ſtillen, aber tiefgehenden Einfluß aus.

Dabei ließ er es aber durchaus nicht an Feſtigkeit, Entſchloſſenheit, Opfermut und Kampfeseifer fehlen, wenn es galt, für die Wahrheit einzutreten. Das zeigte ſich der Öffentlichkeit, als ihm wegen eines falſch gedeuteten Schrittes im Intereſſe verfolgter Ordensleute ſein Lehrauftrag entzogen wurde. Wie ſchön hat der Proteſtant Sabatier das anerkannt: „Der Chriſt in ihm war dem Philoſophen noch überlegen. In den Stunden der Kriſe, wo es gefährlich war, ſeinen Glauben zu bekennen, hatte er keine Bedenken getragen, ſich auf Seite der Opfer der Verfolgung zu ſtellen, ſelbſt auf die Gefahr hin, ihr Los zu teilen. Seine Verwahrung war ebenſo mild und würdig wie entſchieden.“[12])

Gratry hatte ihm keine beſtimmte Theorie noch viel weniger ſeine viſionäre Kraft, wohl aber ein Beiſpiel übermittelt. Er hatte ihm die Seele mit ihrem innern Erſchauern, ihrem tiefſten Sehnen und Wollen offenbart. Der Spiritualismus war längſt zu einer ſelbſtzufriedenen Schulphiloſophie geworden, die, vom Leben abgeſondert, im Reiche des reinen Gedankens da und dort nippend, die höchſte Wahrheit gefunden zu haben glaubte, die die Offenbarungen des Geiſteslebens ſcharf fächermäßig ſchied und ſchließlich außerſtande war, die allbeherrſchende Einheit feſtzuhalten. Gratry dagegen hatte an die Harmonie geglaubt, und mit ihm war Ollé-Laprune zeitlebens beſtrebt, Wiſſenſchaft und Religion, Vernunft und Glauben zu verſöhnen. Mit ihm hielt er ſich fern von jedem grundſätzlichen Peſſimismus, weil er ſich ſtets der göttlichen und menſchlichen Kräfte bewußt blieb, die das Übel überwinden können. Mit ihm teilte er ein gewiſſes Mißtrauen dem Geiſte gegenüber. Er glaubte, daß die zwei Grundideen Kants in ihrer machtvollen Einfachheit, losgelöſt von jedem

Syſtem, wahr und allen zugänglich ſind: Unerkennbarkeit des Weſens der Dinge und Primat der Moral.[14]) Dem Leben und der Gegenwart zugewandt, verſchloß er ſich naturgemäß nicht den Notwendigkeiten des politiſchen und ſozialen Lebens. Er war Republikaner. Schon im Jahre 1871 ſchrieb er: „Die Republik hat allein den Vorzug, uns die Stetigkeit geben zu können, die unſer Charakter und unſere politiſchen Sitten zu ertragen vermögen.“ Dem Sektengeiſt abhold, äußerte er ſich ſchon 1883 in dem Sinne Leos XIII.: „Ich wünſche immer, daß die Sache der Religion über den Parteien ſtehe, daß die Politik ſich nicht in dieſe höheren unvergänglichen Intereſſen miſche und ſie ſo gefährde. Ich weiß nicht, was die Zukunft Frankreich im beſonderen vorbehält. Aber ich weiß, daß man einen großen Fehler begehen würde, ließe man die Anſchauung ſich feſtſetzen, daß Monarchiſt und Katholik dasſelbe ſeien.“[15]) Er erkannte die Notwendigkeiten des praktiſchen Lebens und handelte darnach. Und das war vielleicht ſein größtes Verdienſt, was wohl Jean Bruhnes bewogen haben mag, ihn auf dem Kongreß von Beſançon (1898) der Jugend als Vorbild vorzuführen.

Seine Philoſophie entledigte ſich gern und mit zunehmendem Alter immer mehr der techniſchen Einkleidung, der ſelbſtgefälligen Abſeitigkeit. Seinem von Hunger nach Apoſtolat und Wirklichkeit verzehrten Geiſt mußten die Beziehungen zwiſchen Wahrheit und Leben in den Vordergrund treten. Er ſah die Not der Zeit, heute, wo alles in Frage geſtellt, aber alles auch in Seele getaucht iſt. Und das Bedürfnis, der heilige Wille, „an der Stärkung der Seelen mitzuarbeiten“, packte ihn, um ihn nie mehr los zu laſſen. Seine Dialektik wurde immer einfacher, „als ob er die Geiſter an-

halten wollte, hinter dem Symbolismus der Worte das unausgedrückte Weſen zu ſuchen."[14]) Was er von Gratry ſagte, das gilt auch von ihm: „Je mehr er am wahren Leben teilnimmt, deſto mehr brennt er darnach, den andern davon mitzuteilen; alles drängt bei ihm zur Tat, und zwar zur ſozialen Tat." Die beſeligende Wahrheitsfülle, die er im Katholizismus entdeckt hatte, an die Stelle der ſeichten Religionsphiloſophie des Spiritualismus zu ſetzen, ſie den unſicher taſtenden „Neuchriſten" als Richtſchnur und Heilmittel vorzuführen und vorzuleben, den Dilettanten und Dekadenten „den Wert des Lebens" zu zeigen, das war wohl das höchſte Ziel des alternden Philoſophen. Nachdem er zehn Jahre ſich ganz dem Unterricht und der Fortbildung ſeiner Lehre gewidmet hatte, trat er 1890 mit dem Buch „Philoſophie und Gegenwart" in die Öffentlichkeit und griff damit mit philoſophiſcher Entſchiedenheit in die Kämpfe der Zeit ein. Bourget und Vogüé hatten eben das Problem ſehen laſſen, aber nicht gelöſt. Es war nur ſoviel klar, daß ein anderer Wind wehte. Auch die höhere Normalſchule, an der Ollé-Laprune lehrte, mußte den geiſtigen Barometerſtand erkennen laſſen: „Das Buch iſt entſtanden", ſo ſchrieb er im Vorwort, „inmitten der jungen Leute. Möge es dem Verfaſſer geſtattet ſein, es an ſie im Beſonderen zu richten! Er weiß, daß der Philoſophie viele Herzen zuſchlagen. Er weiß auch, daß dieſe hochherzige Jugend im Augenblick, wo ſie ihre Bahn betritt, viele Anrufe vernimmt. Sie begegnet Stimmen, die ſie der Metaphyſik fernhalten wollen, weil ſie nach ihrer Meinung niemals W i ſ ſ e n geben könne; andere wollen ſie gerade dadurch für dieſes Studium gewinnen; die einen wollen ſie auf eine ſogenannte w i ſ ſ e n ſ c h a f t l i c h e Philoſophie einſchränken, die andern ſie in

das Traumland führen; und es gibt auch ſolche, die ihr vor allem als letzte Zuflucht den Glauben hinſtellen, einen Glauben ohne Gegenſtand, ohne klare Beziehung zur poſitiven Religion und ſelbſt zur Vernunft." Und zum Schluß ſpricht er den ſchlichten Wunſch aus, ſeine Zeilen möchten das Philoſophieren „um der Wahrheit willen" ſtärken.

Als nach drei Jahren eine zweite Auflage des Buches nötig war, hatte die neuchriſtliche Bewegung all die Schwächen reichlich erkennen laſſen, die Ollé-Laprune 1890 angedeutet hatte. Er hielt es für nötig, noch kräftiger ſeine Meinung dazu zu ſagen und noch deutlicher den Weg zu zeigen, der allein aus dieſer im Leeren zerflatternden Glaubensſehnſucht hinausführen könne. Er ſah klar das Problem, das alles beherrſchte: Das Leben. Der Lebenswille war erwacht, ſeitdem der Ekel über das alles ironiſierende Schaukelſpiel des Dilettantismus die ernſteren Geiſter erfaßt hatte. Und er ſchlug auch gleich das Gedankenmotiv an, das er dann drei Jahre ſpäter (1896) in ſeiner Lyoner Rede „Von der intellektuellen Mannhaftigkeit" voll ausgeführt hat, das Motiv, das der Jünglingsſeele ſo fein abgelauſcht iſt: Mut iſt vor allem nötig, um klar zu denken, um unbeirrt zu urteilen.[17]) Wenn die vitaliſtiſchen Beſtrebungen, meinte er, in einen geſtaltloſen Myſtizismus abirren und zerrinnen können, ſo iſt der Mangel an Mut ſchuld daran. Sind ſie unbeſtimmt, ſpielt man zärtlich damit, gefällt ſich darin, tut ſich etwas zugute darauf. Treten ſie mit feſtumriſſenen Forderungen heran, werden ſie läſtig. Sie verlangen Opfer, ſie fordern von uns, daß wir uns darnach richten. Träumereien genügen nicht, unſer Tun, unſer Leben muß eingeſetzt werden. Ich möchte, daß dieſe heute ſo tiefen, ſo allgemeinen ſeeliſchen Bedürfniſſe, all dieſe Unruhe, alle dieſe An-

läufe nach einem ſogenannten Jenſeits nicht vergebens blieben. Ich möchte, daß man den Mut hätte, ihren Sinn zu erfaſſen und ihr Ziel zu beſtimmen. Ich möchte, daß man nicht ſo leichthin von einem guten Willen, von einem Glauben ohne Gegenſtand ſpräche; daß man nicht ſo zuverſichtlich alles bezweifelte; daß man nicht ſo vertrauensvoll erklärte, die Hoffnung auf das zukünftige Leben ſchädige das ſittliche Handeln und daß man wenigſtens etwas vorſichtig ſei, ehe man verſuchte, in der Moral eine Täuſchung größten Stiles zu ſehen, ehe man entſcheide, daß ſie niemals rein genug ſein könne, wenn man nicht an ihr und an allem zweifle. Dieſe Feinheiten eines umgekehrten Myſtizismus ſind verführeriſch für weiche Seelen und verweichlichen ſie noch mehr. Arbeiten wir an der Stärkung der Seelen, indem wir überallhin Licht verbreiten. Verwechſeln wir nicht das Geheimnis mit dieſen Erfindungen eines ungeſunden Myſtizismus oder nehmen wir wenigſtens nicht angefangene und zu früh ins Stocken geratene Bewegungen für normale Schritte des menſchlichen Denkens. Wenn es wahr iſt, daß heute alles Seelenſache iſt, verſtehen wir das in ſeinem ganzen ernſtheiſchenden Sinn. Haben wir den Mut einzuſehen, was das bedeutet, und ſoweit zu gehen, als dieſe Einſicht uns führt. Machen wir das ſo gut, daß Gott, mit Namen genannt, kein Schreckgeſpenſt mehr iſt."[10])

Der tiefſte Zug der Philoſophie, wie ſie Ollé-Laprune hier in Form einer lebendigen Anleitung zum Philoſophieren darbietet, iſt ihr Streben nach dem Volleben: Durch den ganzen Menſchen für den ganzen Menſchen, könnte man ihr als Wahlſpruch geben. Die geiſtigen Haltungen, mit denen man es bis dahin verſucht hatte: die des Dilettanten und Analytikers, des Künſtlers und Ge-

lehrten wurden hier in einer höheren Einheit verſchmolzen und der Jugend die Möglichkeit gezeigt, ſich innerlich loszumachen von all den Beſchwerniſſen, die ein dekadentes Geiſtesleben auf ideal empfindende Seelen wie Meltau werfen kann. Wir müſſen uns gleichweit von ſpezialiſtiſchen und individualiſtiſch-dandyhaften Neigungen fernhalten. „Wer kein ganzes, normales Leben führt, kann nicht richtig philoſophieren.“[19])

XIII. Eine chriſtlich-demokratiſche Jugendbewegung: Der Sillon.

A. Geſchichte.

Die Geburtsſtätte des Sillon iſt das katholiſche Gymnaſium Staniskas in Paris, über dem der fortſchrittliche Geiſt Gratrys ſchwebte. Hier wurden und werden noch immer zuverſichtlich Beziehungen zur Staatsuniverſität und überhaupt zu dem außerkirchlichen Kulturleben gepflegt. Hier ſtand man allen Bemühungen, die eine Durchdringung der verweltlichten Kultur mit chriſtlichem Geiſt zum Ziele hatten, ſympathiſch gegenüber, wenn man nicht direkt daran beteiligt war.

Edle, weitblickende Lehrer wirkten dort an der Heranbildung einer Generation, die den eigenen Idealen entſprechen und die Wirklichkeit neuſchaffen ſollte. Die Zeit war reich an aufregenden Ereigniſſen, an optimiſtiſchen Stimmungen, an dunkler Sehnſucht. Mußten da nicht ernſte, begeiſterungsfähige Jünglinge in der Schule ſchon das Bedürfnis fühlen, ſich in beſonderer Weiſe vorzubereiten auf den großen Kampf, der ihnen im Leben bevorſtand? War dann noch gar ein Mark Sangnier unter ihnen, dann waren alle Vorbedingungen zu fruchtbarer Tätigkeit erfüllt. Zwiſchen ſtillen Schulmauern wuchs, dem Auge der Welt verborgen, ein Samenkorn heran, das, zu Pflanze und Baum geworden, die Blicke der Welt auf ſich lenken ſollte.

1. Mark Sangnier.

Zuerſt waren es ihrer nur vier, die ſich in den letzten Monaten des Jahres 1893 zu engerer Freundſchaft zuſammenſchloſſen. Dasſelbe Feuer brannte in ihren Seelen,

dieſelben Idealen beſchwingten die Flüge ihrer Sehnſucht, ihrer Gedanken. Arm in Arm gingen ſie in den Pauſen auf und ab. Die freie Zeit, die die Schularbeiten ihnen ließen, widmeten ſie der Verwirklichung ihrer im Dämmerlicht der Ahnung geſchauten Ziele. Was ihre reinen Seelen in der Stille an Hohem erträumt, das verdichtete ſich in fortgeſetzten Beſprechungen, bei denen der Rat des Alters geziemend gehört wurde, zu ausführbaren Plänen.

In der werdenden Perſönlichkeit des jungen Mark Sangnier lag das Geheimnis alles deſſen beſchloſſen, was aus dieſem Freundſchaftsbund hervorgehen ſollte. Vergegenwärtigen wir uns darum kurz die Hauptzüge ſeines Weſens. Im Elternhaus Sangniers herrſchte ein religiöſer Geiſt, und die Erziehung, die der junge Mark erhielt, hatte dementſprechend einen durchaus religiöſen Charakter. So tief iſt die Religion in ſeinem Innern verankert worden, daß ſie, ſoweit wir urteilen können, zu keiner Zeit von ernſterem, länger dauerndem Zweifel erſchüttert werden konnte. So ſehr hat ſie in ihm von Jugend auf alles Sein und Denken durchdrungen und erfüllt, daß es des Jünglings und Mannes Lebensaufgabe werden ſollte, an der religiöſen Erneuerung ſeines Volkes mitzuarbeiten.

Die Liebe zum Volke, die ſchon früh in ſeinem Herzen glühte, ſcheint vor allem durch das Wirken ſeines Großvaters Charles Lachaud in ihm geweckt worden zu ſein.[1]) Bei der Enthüllung einer Statue, die dem beliebten Advokaten von ſeinen dankbaren Landsleuten errichtet worden war, hielt Mark eine Anſprache, die das bemerkenswerte Geſtändnis enthielt, daß ſein (des Großvaters) Mitleid mit den Niedrigen und Verworfenen dieſer Welt in ihm das Bewußtſein einer geheimnisvollen Ver-

wandtſchaft mit eben dieſen erzeugt habe und daß er vor aller Welt ſtolz darauf ſein wolle.[3])

Wie ſo manchem Katholiken hat auch ihm die erſte hl. Kommunion das große Erlebnis der Jugendzeit gebracht. Wie eine Blume beim Kuß der Sonne erſchloß ſich da ſeine Seele der Gnade von oben und ſtrömte den Duft heiligen Opferdranges aus. Der Sache Chriſti und der Sache des Volkes galt, wie berichtet wird, das Gelöbnis, das er, von der Gegenwart des Unendlichen durchſchauert, vor den Stufen des Altars geſtammelt hat. Das war ſchon der ganze Sangnier der Zukunft: Eintauchen in die Geheimniſſe des euchariſtiſchen Liebesmahles und Kraft ſchöpfen aus dieſem vorzüglichſten Gnadenborne der Kirche.[3])

Das erſte, was als Quelle für die Jugendgeſchichte in Betracht kommt, iſt eine Rede, die der ſechzehnjährige Gymnaſiaſt am 20. Dezember 1891 gehalten hat.[4]) Daraus erfahren wir, daß der einer ſehr reichen Familie entſtammende Jüngling damals ſchon die Sehenswürdigkeiten der halben Welt von Lappland bis Tunis, von Spanien bis zur Türkei beſucht hatte. So wurde ſein Blick früh geweitet; noch mehr aber ſeine Seele erfüllt von den Schönheiten und Harmonien, die die Natur hervorzuzaubern vermag. Die Wunder der griechiſchen Tempeltrümmer, die Stimmung einer Polarnacht, den überwältigenden Eindruck, den Leo XIII. auf ihn gemacht hatte, ſchilderte er in ſolch hinreißender Sprache, daß man ahnt, wie tief das begeiſterungsfähige Herz gepackt und im Idealen befeſtigt war. Wer ſeinen Sohn liebt, laſſe ihn früh reiſen, wenn die Seele noch eindrucksfähig und rein iſt! Er wird es ſo wenig zu bereuen haben, wie der Vater des jungen Mark es wohl tut.

Was das Gymnaſium aus dieſer verkörperten Empfänglichkeit gemacht hat, können wir aus der eben erwähnten Rede ſchließen. Freilich dürfen wir nicht mit zerſetzender Kritik an dieſe Ergüſſe eines jugendlichen Herzens gehen.[5]) So ſehr manches angelernt und konventionell ſein mag, die Inſpiration und Wärme, die das herkömmliche Aufſatzgerüſt belebt und ſtellenweiſe durchbricht, iſt durchaus echt. Das Ganze iſt der ſtammelnde Ausdruck einer ſeeliſchen Wirklichkeit, auf der alles ſpätere Leben und Wirken Mark Sangniers aufgebaut iſt: Eine Unzufriedenheit mit ſich und der vorgefundenen Wirklichkeit und ein Suchen nach dem Höheren, das dem Geiſte die Erklärung ſeines Weſens und zugleich die Kraft gibt, an der Erhöhung von Ich und Welt zu arbeiten. Es waren Urtatſachen ſeines innern Lebens, die hier durchbrachen: die Sehnſucht des Geiſtes nach „intellektueller Wahrheit" und beſonders die überſtrömende Fülle ſeines reinen, heißen Empfindens, ſeines unbeſtimmten, unſtillbaren Sehnens. Dieſer Gefühlsüberſchwang durchglühte alle Gedanken und Worte mit heimlicher Inbrunſt. Er verhinderte das Ausreifen der Ideen, bewirkte aber, daß dieſe als Ideale emporloderten in einer Glut, die noch durch die toten Buchſtaben verhalten nachzittert und gleichgeſtimmte Seelen ergreift. Es gibt ein Ideal, und wir brauchen es, um leben und wirken zu können. In der Wahrheit, die der Geiſt erkennt und die beſonders das Herz fühlt, in der Poeſie, die den geheimen Sinn der Dinge erfaßt und neuſchafft, in den unveränderlichen Geſetzen der Wiſſenſchaft, in den Harmonien der Mathematik,[6]) in den Schönheiten der Natur zeigt ſich die Wirklichkeit des Ideals, das Gott über die Welt ausgebreitet hat, als ob er unſere Herzen an ſich ziehen wolle, indem er ihnen

etwas von ſeiner Göttlichkeit offenbart. Dieſer Idealismus bringt den Völkern Beſtand und fruchtbares Wirken, den Individuen Ernſt, Mitleid, Liebe, Harmonie, Troſt und Kraft zu allem Hohen.

Der unzerſtörbare Glaube an das Ideale iſt die tiefſte Wirklichkeit und darum der echteſte Zug ſeines Weſens. Da iſt wenig von Nachahmung, nüchterner Erwägung und kalter Berechnung drinnen. Weil aber alles wirkliche Stimmung, Selbſtverſtändlichkeit und Kraft iſt, darum muß er auch dieſe Daten ſeiner innern Erfahrung bejahen, wenn er ſich nicht ſelbſt aufgeben und an ſeinem Wirken in der Welt verzweifeln will. Die Härten und Enttäuſchungen vermochten nichts über dieſen eingeborenen und mit ganzer Seele bejahten Idealismus, der in dem Maße, als er alle widerſtrebenden Elemente zur Einheit verſchmolz, immer größere Durchſchlagskraft bekam.

Es iſt unmöglich, ſich Marc Sangnier als wortkargen Einſiedler zu denken. Er mußte die Gluten, die in ihm brannten, in Wort und Geſte überſtrömen laſſen auf andere, um möglichſt viele für ſeine Ideale zu begeiſtern. Dazu gab ihm die Natur die Gabe der Rede, die er zur höchſten Meiſterſchaft ausbildete.[7]) Die ſchon erwähnte erſte Rede zeigt uns gleich die charakteriſtiſchen Eigenſchaften, die alle anderen aufweiſen: Eine idealiſtiſche Grundüberzeugung wird mit außerordentlicher Wärme und Eindringlichkeit vorgetragen und möchte das Innere des Zuhörers um jeden Preis erobern. Eine ſo reiche Poeſie durchwaltete damals ſein Wort, daß er ſich ſpäter freiwillig in Zucht nahm. (Iſabelle.) Man könnte ſie Ausſtrömungen einer idealerfüllten Seele nennen, dieſe bald energiſch-kraftvoll, bald leiſe einſchmeichelnd dahinſchreitenden Reden, in denen die kühnſten Flüge, die

höchſten Verzückungen abgelöſt werden von familiärſtem Plauderton.

Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß Mark von Anfang an die treibende Kraft der ſillonistiſchen Gemeinſchaftsbildung war. Der Apoſtelgeiſt, der in jedem Franzoſen ſchlummert, war in ihm zu jeder Zeit außerordentlich lebendig. Was in der erſten Nummer des „Sillon" geſagt wird, gilt wohl vor allem von ihm: Gluten, uns kennen und lieben zu lernen, eine Seelengemeinſchaft zwiſchen uns herzuſtellen, brennen in unſern Herzen. Wir müſſen endlich das große Bedürfnis, untereinander davon zu ſprechen, befriedigen.

Er ſpricht nicht nur zu ſeinen vertrauten Freunden, es drängt ihn, alle zu gewinnen.[8]) Einer ſeiner erſten Getreuen hat uns dies anſchaulich ſkizziert: „Plötzlich bleibt Mark ſtehen: Biſt du Katholik? — Sonderbare Frage, wenn man in einem geiſtlichen Gymnaſium unterrichtet wird, wo alle ihre religiöſen Übungen erfüllen . . . Biſt du Katholik? — Ja freilich . . . Dieſe erſte Antwort iſt ein Staunen. Dann denkt man: Beſitze ich den Glauben, den ich in mir trage, wirklich? Bin ich ſein Herr? Wird er nicht morgen fort ſein? Oder iſt er mit meinem Leben verknüpft? Und Mark beharrt: Biſt du Katholik? — Er hat uns ſoeben eine ganze Rede gehalten, und ſchon will er, daß der Zuhörer die Schlußfolgerungen ziehe. Die Beredſamkeit Marks beſteht darin, den Mut zu logiſchen Entſchlüſſen einzuflößen: Biſt du Katholik? — Ja. Und dieſe zweite Antwort iſt ein Gelöbnis, dem das Leben ſich beugen muß."[9])

Der nie raſtende Apoſtelgeiſt, die Erfolge ſeiner hinreißenden Beredſamkeit, der Zauber ſeiner liebenswürdigen Perſönlichkeit, die Macht, die ſeine Freunde ihm über

ihre Seelen einräumten, alles das weckte, mußte in ihm faſt notwendig den Willen zur Macht wecken. Andere Vorzüge ideeller und materieller Natur mögen dieſe Tendenz noch verſtärkt haben. Jedenfalls ſteht ſoviel feſt, daß er mit den Jahren einen immer abſoluteren Einfluß auf alle Silloniſten erhielt, ſo daß man mit Recht ſagen konnte: Der Sillon iſt Mark Sangnier, und Mark Sangnier iſt der Sillon. Und das darf auch nicht wundernehmen, denn ſeine Perſon und ſein Wort hat die Bewegung zu dem gemacht, was ſie geworden iſt. Nicht als ob außer ihm kein Silloniſt Wertvolles in ideeller und materieller Hinſicht geleiſtet hätte. „*Aber was nicht in Mark Sangnier geboren und nicht von ihm gekommen, iſt nur in dem Maße eigentlich ſilloniſtiſch geworden, als er es ſich zu eigen gemacht hat.*“[10])

Es hieße aber Mark Sangnier Unrecht tun, verſuchte man es, dieſen Willen zur Macht, der zweifellos ihn beſeelte, als zu bewußt hinzuſtellen. Die kleinlichen, verächtlichen Beziehungen des Werkes auf die eigene Perſon, wie ſie Strebern, Demagogen und Ehrgeizigen eigen iſt, konnten bei ihm deshalb nie ausgeprägt in die Erſcheinung treten, weil der chriſtliche Gedanke der Arbeit für das Reich Gottes zu lebendig war. Und als ſich ſpäter der Glaube in ihm und in ſeinen Anhängern feſtſetzte, Werkzeuge der Vorſehung zur Wiederbekehrung des demokratiſchen Frankreichs zu ſein, konnte auch der geſteigerte Wille zur Macht nie beängſtigende Form annehmen.[11])

Inhaltlich orientierte ſich dieſer Idealismus zunächſt an der Religion. Aber daneben trat mehr und mehr ein anderes Element in den Vordergrund und verlangte Eingliederung in den idealiſtiſchen Bau, den der Jüngling

aufzurichten im Begriffe war: Die Demokratie. Gewiß hatte ſein Idealismus ſchon immer nach dem Volke verlangt: „Die Seele des Volkes liegt im Sterben, da ſie das alte Ideal verlaſſen hat, da ſie ſich von einer lügneriſchen Wiſſenſchaft, die viel verſpricht und nichts gibt . . ., hat blenden laſſen. Das Ideal allein beſänftigt den Haß, vereinigt die Klaſſen, tröſtet die Armen in ihrem Elend und treibt die Reichen an, mit dem Brot auch Liebe zu geben.“[12]) Die auffallende Ausführlichkeit, mit der Marc Sangnier in dieſer erſten Rede ſchon den ſozialen Einfluß des Ideals behandelt, beweiſt, wie tief die Liebe zum Volk im Herzen des Gymnaſiaſten Wurzel geſchlagen hat.

Aus dieſer Liebe zum Volk erwuchs ihm aber immer unbezwinglicher die Demokratie. Trotzdem Leo XIII. ſchon in ſeiner Enzyklika Rerum Novarum einer gemäßigten Form derſelben das Wort geredet hatte, herrſchte in der erſten Nummer der Zeitſchrift Le Sillon (Januar 1894) noch Unſicherheit darüber, ob das kommende Jahrhundert der Demokratie gehöre. Und das galt damals wohl auch noch von Marc Sangnier. Erſt tieferer Einblick und weiterer Umblick konnte ihm den Sinn und die Tragweite der demokratiſchen Bewegung in ſozialer, wirtſchaftlicher und politiſcher Hinſicht erſchließen. War er aber ſoweit, dann mußte ſein unkritiſcher Idealismus einen ſchweren Stand haben gegenüber dem beſtechenden Glanz der Forderungen einer konſequenten Demokratie. Es mag manche innere Kämpfe gekoſtet haben, bis er dieſe mit ſeinem Katholizismus ſo innig verſchmelzen konnte, wie er es etwa von der Jahrhundertwende ab tut. Waren aber einmal die widerſtrebenden Elemente zur Einheit zuſammengeſchloſſen, dann waren alle pſychologiſchen Vor-

bedingungen geſchaffen, die intenſivſtes Wirken ermöglichten, in einer Zeit, der gerade dieſe innere Einheit von Religion und Demokratie fehlte. So wurde ſein Schaffen zur Darſtellung deſſen, was er in ſeiner Seele vorfand, ein Überſtrömen des geſchauten Ideals in die Wirklichkeit. So erklärt ſich ſeine unerſchütterliche Sicherheit, ſein ſittliches Pathos, ſeine bezwingende Kraft.

2. Krypta, Polytechnikum, Garniſon (1893—1898).

Wer Hohes erſtrebt, findet in der Jugend ſtets Gefolgſchaft. Das neue Schuljahr (1894) ſchuf Lücken, brachte aber auch neuen Zuzug. Und nun wagte man den erſten Schritt in die Öffentlichkeit der Schule. Die Bitte, in einem niederen Saale regelmäßige Vorträge halten zu dürfen, wurde von Direktor und Religionslehrer gewährt. Marc Sangnier und ſein Freund Iſabelle ſtanden an der Spitze. Schon hier zeigte Marc, daß er ſich nicht bloß auf Idealismus, ſondern auch auf Reklame verſtand. Das ſtimmungsvolle Wort „Krypta" — ſo nannte er das Verſammlungslokal — gab bald der jungen Bewegung ihren Namen. „Ein Gefühl der Andacht ergreift mich," ſchrieb ſpäter Iſabelle, „wenn ich an die Krypta denke, jene niedrige Katakombe, wo unſer Glaube im Verborgenen wuchs . . . In dem engen, länglichen Saale, wo die Bänke ſtufenweiſe aufſtiegen, wogte im gelben Licht der elektriſchen Ampeln das Leben, das echte Leben der Seelen, durch unſere jungen Herzen . . . An der Seite ſahen wir das energiſche Antlitz des Prieſters (Abbé Leber), der dieſe freie Art gegenſeitiger Belehrung wollte und den Gott die Erdroſſelung der Freiheit in Frankreich nicht mehr erleben ließ. Gänge wie Saal waren vollgepfropft, die dicht aneinander gedrängten Köpfe

reckten ſich, um etwas ſehen zu können, die Arme fuchtelten über die Köpfe hinweg . . .“

Zunächſt beſchränkte ſich die Tätigkeit der Freunde auf Vorträge, in denen die ſoziale Note aber ſchon mehr oder weniger ſtark durchklang („Les conférences de la Crypte“). Die Veranſtaltungen trugen durchaus demokratiſchen Charakter. Der Religionslehrer war wohl anweſend, aber ohne ſeine Magiſterwürde und Autoritätsſtellung hervorzukehren. Er verſtand und liebte die Jugend, und er glaubte, daß ihnen dieſe demokratiſche Art gegenſeitiger Fortbildung für ihr ganzes Leben wertvoll ſein werde.

Daneben gaben die Jünglinge vom 10. Januar 1894 an eine Monatsſchrift („Le Sillon“, Die Furche) heraus, die zunächſt mehr literariſchen Zwecken diente. Redakteur war Paul Renaudin, jetzt Schriftſteller.[13]) Auf der erſten Seite prangte das Platonſche Wort: „Suchet die Wahrheit mit ganzer Seele“, das der Wahlſpruch des ſilloniſtiſchen Freundeskreiſes blieb und die Abhängigkeit von Ollé-Laprune, der es ihnen übermittelte, auch äußerlich offenbarte.[14])

Nach Ablegung der Reifeprüfung (Baccalaureat) ſtudierten im folgenden Jahre die einen an der Sorbonne, andere an der Normalſchule[15]) und am Polytechnikum.[16]) Mark Sangnier und Iſabelle waren Polytechniker geworden und nicht müßig geblieben. Wieder ſammelten ſie mit Erlaubnis des Gouverneurs eine Elite um ſich und „flüſterten untereinander die ſüßen Namen Chriſti und ſeiner Mutter“.[17]) Schon früh hatte Sangnier, der ſich hier zum Genieoffizier ausbildete, „die ſoziale Aufgabe des Offiziers“ und die Notwendigkeit der religiöſen Unterbauung des Charakters als Vorausſetzung

zur wirkſamen Erfüllung dieſer Aufgabe geahnt. In improviſierten Vortragsſälen las und erklärte er ſeinen Kameraden die Evangelien, „die Nachfolge Chriſti", die „Quellen" Gratrys. Werfen wir einen Blick auf die Situation: „Ein coffin (Kommode, wo der Polytechniker ſeine Sachen verwahrt) dient als Rednerbühne. Die Zuhörer liegen teils auf den Betten, teils ſitzen ſie auf Fußbänken oder auf dem Boden, teils ſtehen ſie an den Mauern entlang oder vor den Fenſtern; man ſpricht von der Tugend, von den Grenzen der Wiſſenſchaft,[18]) von der Geſchichte der Schule, von der Philoſophie Guyaus,[19]) von der Rolle, die unſere Väter Anno 48 ſpielten uſw. Plötzlich ertönen die heiſeren Klänge der Trompete . . . Eiligſt geht's die Treppen hinunter zu den Heften und Zeichenblöcken und dann in den Hörſaal, wo man etwas friſcher ankommt, als wenn man ſich intenſiv mit Mathematik beſchäftigt hätte. Die Hoffnungen, die man für den Tag der Freiheit gehegt hat, ſchwellen die Bruſt, und man iſt wahrhaftig nicht unzufrieden mit der republikaniſchen Diſziplin, die unter General André (Gouverneur der Schule) uns regiert und die es Katholiken erlaubt, heute gemeinſchaftliche Betrachtungen anzuſtellen, morgen zu einem fröhlichen Austauſch ehelicher Meinungen zuſammenzukommen."[20])

Trotz Sangniers Weggang blühten auch die „Kryptakonferenzen" weiter. Sein Geiſt iſt dort lange lebendig geblieben. An den Sonntagen kamen die Studenten und andere, die ſich losmachen konnten, zurück nach Stanislas und brachten — was von größter Bedeutung war — etwas von der nüchternen Wirklichkeit in die träumende Verſtiegenheit der Krypta. Manche halfen in ihren freien Nachmittagen dem Pfarrer von Plaiſance, Soulange-

Bodin,[21]) bei der Organiſation der Patronagen für die Kinder der Laienſchulen. Dieſe Berührung mit dem Volke brachte neue Erlebniſſe und Erfahrungen und orientierte die Bewegung ſchärfer nach der ſozialen Seite. Die einſchlägigen Fragen wurden ſtudiert, und die Früchte dieſer Studien kriſtalliſierten ſich zu Vorträgen in der Krypta, die unterdeſſen aus Stanislas neuen Zuzug bekommen hatte. Die einen entdeckten den Redner, die anderen den Apoſtel, wieder andere den Volksbeglücker in ſich; und eigentümlich: „Die Schlimmſten unter uns fanden das meiſte Gehör; denn in ihrer Rede glaubte man den Anfang eines Wunders zu erleben“ (Iſabelle). Um die Freunde noch enger zuſammenzuſchließen und um auch die zu erreichen, die aus irgend einem Grunde die Krypta nicht beſuchen konnten, wurde das „Bulletin de la Crypte“ begründet.

Nach einiger Zeit war die „Krypta“ zu klein. Man ſuchte Unterkunft im Cercle du Luxembourg.[22]) Die Bewegung griff weiter aus. Die ſozialen Intereſſen vertieften ſich. Das Volk der Vorſtädte zog die Idealiſten magnetiſch an. Man wollte es kennen lernen und die, die ſich nach Licht ſehnten, unterrichten. Fremde Redner wurden herangezogen (Paul Desjardins, Bazire, Fonſegrive, Reuſer[23]). Man trat in Beziehung zu Gewerkſchaften, gewann ſogar Arbeiter zu Vorträgen, ſo daß ariſtokratiſche Familien Bedenken äußerten, ihre Söhne in ſolchem Milieu zu laſſen. Neben Marc Sangnier verdienen unter den Sillioniſten der Frühzeit noch Erwähnung: Etienne Iſabelle, Paul Renaudin, Jean Lionnet,[24]) Auguſtin Leger, Albert Lamy, Louis Gillet. Wenn die Beſtrebungen der Krypta bis jetzt auch noch faſt ausſchließlich von Intellektuellen ausgingen und im Kreiſe von Intellektuellen blie-

ben, ſo war in der ſozialen Orientierung der Vorträge und namentlich in den häufig ausgeführten Vorſtadtbeſuchen ſchon die Verſchmelzung der intellektuellen und proletariſchen Jugend, wie ſie die Zukunft als Eigentümlichkeit des Sillon bringen ſollte, angebahnt.

Zwiſchen Polytechnikum und eigentlicher Sillonarbeit diente Marc Sangnier ein Jahr (1898) als Unterleutnant im Geniebataillon zu Toul. Dieſe Zeit wurde für ſeine ſpätere Wirkſamkeit beſonders bedeutungsvoll, da ihn ſein Major mit der moraliſchen Erziehung des ganzen Bataillons betraute und ihn ſo mitten in ſein bisher mehr platoniſch geliebtes Volk zwang. Nun hieß es wenigſtens zeitweiſe aus den Wolken herabſteigen. Galt es doch, in größerem Maßſtabe praktiſche Arbeit zu leiſten, wenn auch im Dienſte hoher Ideale. Er redete viel von der Demokratie, ihren Idealen und beſonders von den Anforderungen, die ſie an den Soldaten und ſpäteren Bürger ſtellt. Er redete aber nicht bloß davon, er handelte auch darnach. „Wir lebten als Kameraden, die ſich durch eine gemeinſame Aufgabe geeint fühlten; daher ſuchten ſie denn auch ſelten beſſer oder ſchlechter zu erſcheinen, als ſie waren, und ihr Freimut und ihr Zutrauen zu mir waren meine höchſte Freude."[25]) „Dieſe Menſchen waren im Grunde wirklich gut, ſie waren unbewußt Chriſten. Man brauchte ihnen nur in gemütlicher Unterhaltung von den verſchiedenen Wahrheiten unſerer Religion zu erzählen, ſo wurde man alsbald von jedem von ihnen verſtanden. Sie lieben den Katholizismus nicht, weil ſie nicht wiſſen, was die Religion iſt und weil ſie ſich immer einbilden, daß die Chriſten eine kleine, abgeſchloſſene Partei zu bilden ſuchen, von der ſie ausgeſchloſſen ſein ſollten; ſie wiſſen nicht, daß wir für ſie arbeiten und daß wir nicht unſere

private Vollendung ſuchen, ſondern das Wohlbefinden aller, das Gute für alle, Liebe und Gerechtigkeit für alle.“[21]) Das waren Offenbarungen, die ihm und ſeinen Freunden ſogar bis weit in die Reihen der Association catholique de la jeunesse française hinein[22]) lichtvolle Pfade weiſen und die hoffnungsfrohe Überzeugung wecken mußten, daß ihre Verſuche, an der Wiederbekehrung des Volkes zu arbeiten, ſchließlich von Erfolg gekrönt ſein würden.

Aber der Kaſernenhof hat noch einen anderen Keim in ihm entwickelt: „Er bringt von da eine ganz militäriſche Kürze heim, die Verachtung banaler Formeln, einen Geiſt der Ordnung und Diſziplin, der ihm ſehr nützlich ſein wird. Sein Wille iſt noch feſter geworden; er iſt jetzt unüberwindlich“ (Röderer). In den dumpfen Mannſchaftsſtuben der Kaſerne iſt Mark Sangnier um ein gut Stück reifer geworden. Immer deutlicher offenbarten ihm ja die ehrlich ſuchenden Augen der Untergebenen ſeine Lebensaufgabe: *das von Demagogen verführte Volk zur wahren d. h. chriſtlichen Demokratie zu erziehen* und ſo Frankreich vor dem drohenden Rückfall ins Heidentum zu retten. Und als ſein Heiland ihm ſagte: Du mußt, da trug er kein Bedenken, der glänzenden Offizierslaufbahn, die ihm winkte, zu entſagen und ins Privatleben zurückzutreten. So führten ihn alſo die Erfahrungen ſeines Militärjahres von der Verſtiegenheit der erſten Zeit zu der praktiſchen Arbeit, die nun einſetzte. Was die *Methode dieſer Arbeit* anlangt, ſo hatte er hier erkannt, daß die modernen Erzieher und ſelbſt die Sozialiſten ihre Erfolge beim Volke den Anleihen verdanken, die ſie beim Chriſtentum machen, daß alſo das Chriſtentum den tiefſten Bedürfniſſen der Volksſeele entſprechen müſſe. Er ſchloß daraus weiter,

daß die Mißerfolge der Katholiken in erſter Linie einer einſeitigen Methode der Darbietung entſpringen müßten. Das Volk iſt ungläubig oder wenigſtens unkirchlich, dabei aber ganz und gar demokratiſch geſinnt. Dieſem Volk darf alſo, ſoll es wieder bewußt chriſtlich und katholiſch werden — die Vorausſetzung auch der ſozialen Wiedergeburt — nichts ausſchließlich autoritativ dargeboten werden. Man muß möglichſt ſich auf gleiche Stufe mit ihm ſtellen, an ſeine Bedürfniſſe anknüpfen und es ſo langſam zu der Wahrheit hinleiten.[28])

3. Die religiös-ſoziale Erneuerungsarbeit (1898—1905).

Nun galt es, Hand ans Werk zu legen und auf möglichſt breiter Grundlage die Erziehung des Volkes in Angriff zu nehmen. Das Jahr 1899 brachte zunächſt Konzentration der Kräfte. Die Monatsſchrift „Le Sillon" und das „Bulletin de la Crypte" wurden zur Halbmonatsſchrift „Le Sillon" verſchmolzen. Sie wurde das halboffizielle Organ der Freundesgruppe, Mark Sangnier ſelbſt Vorſitzender des Initiativausſchuſſes. Dieſer zählte unter ſeinen 40 Mitgliedern fähige Köpfe, die heute zum Teil zu angeſehenen Stellungen gelangt ſind. Am 20. Januar 1899 ſchrieb Mark Sangnier am Kopfe des neuen „Sillon", daß ihnen eine dringliche *ſoziale und religiöſe* Aufgabe obliege: Wir müſſen arbeiten an der Verwirklichung der Demokratie, die wir lieben und als eine Notwendigkeit der Zukunft anſehen. Neben der direkten diſziplinierten Tätigkeit der großen Vereinigungen, die wie richtige Heere kämpften, müſſe bei dem gegenwärtigen Zuſtand der von Vorurteilen und Mißverſtändniſſen durchſetzten Geſellſchaft von andern in geſchmeidigeren, un-

abhängigeren Organiſationen gearbeitet werden, die keine offizielle Patronage vertrügen. Hier müßte eine Vorarbeit geleiſtet, überall Keime der Einigung geſtreut und ſo in Zukunft große Geſamtbewegungen möglich gemacht werden. Trotzdem im gleichen Jahre die Verurteilung des Amerikanismus durch Leo XIII.[2]) Verwirrung in die Reihen der Silloniſten gebracht hatte — einige hatten ſich in der Beurteilung der Dinge zu weit vorgewagt —, gelang es Marc Sangnier, der mehr im Hintergrund geblieben war, das ſchwankende Fahrzeug durch einen geſchickten Ruderſtoß aus dem Wirbel des Tagesſtreites in das ruhige Fahrwaſſer praktiſcher Kleinarbeit zu lenken.

Das Ziel der Vorarbeit, die von 1899 ab mit bewundernswerter Energie in Angriff genommen wurde, war die Heranbildung einer demokratiſchen Elite, die den Sauerteig einer neuen Geſellſchaftsordnung bilden ſollte. Zu dieſem Zwecke wurden zuerſt in Paris, dann in kurzer Zeit in allen wichtigeren Städten Frankreichs Studienzirkel und Volksuniverſitäten gegründet, Publikationsorgane aus dem Boden geſtampft, Bücher herausgegeben und viele ähnlich wirkende Veranſtaltungen ins Leben gerufen, die alle durchaus demokratiſch organiſiert und von demokratiſchem Geiſte beſeelt waren. Die Organiſationen ſchloſſen ſich nach Provinzen zuſammen, und dieſe Provinzialverbände ſelbſt wurden immer ſtraffer zentraliſiert. Alle drei Monate verſammelten ſich die Führer in Paris, um die Organiſation einheitlich zu geſtalten und ſchwebende Fragen zu erörtern. Den Höhepunkt der ſilloniſtiſchen Jahresarbeit ſtellten die Nationalkongreſſe dar. Trotzdem ſchon 1902 die Zeitſchrift „Le Sillon" das offizielle Organ wurde und ſo die Bewegung eine leicht merkbare Bezeich-

nung erhielt, hießen dieſe Kongreſſe bis 1905 „Nationalkongreſſe der Studienzirkel und Volksinſtitute Frankreichs". Sie trugen zunächſt mehr theoretiſches Gepräge. Die Ausſprachen waren nur zu oft ein reſultatloſes Wortgepläntel. Seit 1906 verloren ſie allmählich dieſen Anſtrich. Sie nahmen Fühlung mit der Wirklichkeit und erzielten greifbarere Reſultate. Damit wuchs auch der Zudrang. Beim letzten Nationalkongreß (1910) ſollen mehr als 10 000 Menſchen den Schlußworten Sangniers gelauſcht haben.

Nach außen hin trat der Sillon ſeit 1902 in „öffentlichen kontradiktoriſchen Verſammlungen" auf, und zwar mit einem Erfolg, der die peſſimiſtiſchen Prophezeiungen der vorſichtigen Leute zuſchanden machte. Die Katholiken hatten ja bis jetzt faſt nur geſchloſſene Verſammlungen abzuhalten gewagt. Als Marc Sangnier Jaques Piou, dem Führer der „Action Libérale Populaire", den Plan unterbreitete, ſchalt ihn dieſer einen Narren. Aber man wagte es doch und brachte ſo das chriſtlich-demokratiſche Ideal mitten in das von antiklerikalen Leidenſchaften aufgepeitſchte Volk, das vielfach erſt zu parlamentariſchem Verhalten erzogen werden mußte.[10]) Und das war keine kleine Aufgabe. Es bedurfte all des Mutes, der Ausdauer und der Zähigkeit, wie ſie den Silloniſten aus ihrer myſtiſchen Begeiſterung für „die Sache" erfloſſen, um dieſe Erziehung durchzuführen. Die heftigen Gegenkundgebungen der Antiklerikalen bei Gelegenheit der erſten öffentlichen Verſammlung (23. Juli 1902) dämmte ein ſtarkes Polizeiaufgebot zurück. Schlimmer ging es ein Jahr ſpäter, am 23. Mai 1903, zu. Die eigentliche Verſammlung verlief zwar ruhig, dagegen wurden die Silloniſten beim Verlaſſen des Saales von einer Bande mit Eiſenſtangen angegriffen und

zum Teil ſchwer verletzt. „Das war die Bluttaufe des Sillon und der Ausgangspunkt ſeiner äußeren Tätigkeit.“ (Mark Sangnier.)

Und man beſchränkte ſich nicht etwa auf Paris. In ganz Frankreich wurde die Saat „der frohen ſillonistiſchen Botſchaft“ ausgeſtreut. Namentlich in bezug auf dieſe kontradiktoriſchen Verſammlungen konnte Mark Sangnier ſagen: „Es gibt vielleicht keine große Stadt, wo das ſillonistiſche Wort nicht von Zuhörern applaudiert worden iſt, die oft großenteils antiklerikal und ſozialiſtiſch geſinnt waren.[31])

4. Der größere Sillon (1905—1910).

a) Die Wachstumskriſe (1905—1907).

Dieſe äußeren Erfolge blieben nicht ohne Wirkung auf die innere Entwicklung des Sillon. Das Gefühl der Stärke erzeugte den Drang nach Selbſtändigkeit. Der allgemeine Charakter der Bewegung war in den erſten Jahren noch unbeſtimmt. Es herrſchten gewiſſe Tendenzen vor, die aber noch nicht zu Lehrſätzen geworden waren. Die Anhänger hatten eine Geiſtesverfaſſung, aber kein feſt umriſſenes Programm. Sie ſchloſſen ſich vielfach aufs engſte an die beſtehenden katholiſchen Verbände an. Die katholiſche Jugend war bis dahin faſt ausſchließlich in der feſtgefügten „Association catholique de la jeunesse française“ (A. C. J. F.) organiſiert. Dieſe trug urſprünglich keinen beſtimmten ſozialen oder politiſchen Charakter. 1898 ſchrieb Goyau von ihr: „Im Namen des Evangeliums war die Jugend, die durch die Politik getrennt worden wäre, einig darin, nicht ein Konkordat zwiſchen

Chriſtentum und Demokratie zu ſuchen, ſondern zuzuſehen, wie man der Demokratie der Jetztzeit am wirkſamſten das Chriſtentum aller Zeiten darbieten könne."[32]) Sie beſtrebte ſich, alle jungen Leute ohne Ausnahme zu organiſieren und zu überzeugten Vertretern ihrer Weltanſchauung zu machen. Freilich überwogen dabei die Studenten, ſomit die Bourgeoiſie, während Arbeiter nur vereinzelt eintraten. Gerade in der Zeit, als der Sillon ſich anſchickte, ſeine öffentliche Wirkſamkeit zu beginnen, tauchten in der A. C. J. F. an allen Ecken und Enden Reformer auf, die eine Umgeſtaltung der Arbeitsmethoden verlangten. Man braucht nur z. B. die Verhandlungen des Kongreſſes zu Beſançon durchzuleſen, um einen Begriff von der damals herrſchenden Gärung zu bekommen. Kein Wunder, daß Silloniſten wie Renaudin und Marc Sangnier in Beſançon ihre Stimmen in die Wagſchale warfen zur Reorganiſation in ihrem Sinne. Aber das gelang nur in beſcheidenem Maße. Die ſozialen Aufgaben wurden zwar in der Folgezeit von der A. C. J. F. immer mehr betont, aber die Inſpiration kam ihr aus dem ſozialkatholiſchen Zentrum. Sie ſuchte den goldenen Mittelweg, und um ja nicht irre zu gehen, hielt ſie ſich eher noch zu weit rechts, wobei nicht ausgeſchloſſen war, daß manche Einrichtungen, die beim Sillon ſich bewährt hatten, herübergenommen wurden.[33])

Nicht zuletzt infolge der Auseinanderſetzungen mit der A. C. J. F., in der häufig auch reaktionäre, royaliſtiſche Elemente Einfluß erlangten, obwohl ſie ſich wie die „Action Libérale Populaire" Pious auf konſtitutionellen Boden ſtellte, bildete nun der Sillon ſeine Eigenart immer ſchärfer aus. Daß er dabei nicht immer der gleiche blieb, daß er wuchs und ſich veränderte wie das Leben, deſſen

innerſten Regungen und Entwicklungstendenzen er zu folgen vorgab, iſt nicht erſtaunlich.

In den erſten Jahren trug er einen konfeſſionell-katholiſchen Charakter an ſich. Er betrachtete es als ſeine eigentliche Aufgabe, die Furche Gottes zu ziehen (creuser le Sillon de Dieu), den Katholizismus zu erleben. Er glaubte eine lebendige Apologie der Religion zu ſein und Frankreich für die katholiſche Religion wieder erobern zu können. „Der Sillon iſt das Kleid, in dem Chriſtus der modernen Geſellſchaft erſcheint.“[34]) Jahrelang gebrauchte er die Formel: „Die Demokratie für Chriſtus gewinnen.“ Das waren aber keine leeren Phraſen. Es wird allgemein zugegeben, daß die Silloniſten muſterhafte Katholiken waren, daß ſie in bezug auf Eifer der Betätigung und Unerſchrockenheit des Bekenntniſſes kaum zu übertreffen waren. Von höchſter Stelle wurde das anerkannt. Am 17. Dezember 1902 ſchrieb Kardinal Rampolla an Marl Sangnier: „Das Ziel und die Tendenzen des Sillon haben Sr. Heiligkeit ſehr gefallen. Deshalb ſegnet er die Bemühungen der Silloniſten, den echten katholiſchen Geiſt im Schoße der Geſellſchaft zu fördern.“ Und 1904 noch ſchrieb Kardinal Merry del Val an den Biſchof Delamaire von Périgueux, wo gerade ein ſilloniſtiſcher Kongreß abgehalten werden ſollte, daß der Hl. Vater den Sillon ermuntere, die weiſe Initiative fortzuſetzen, und daß er für ſein im Dienſte der Religion unternommenes Werk immer gute Erfolge für die Wiedererweckung des katholiſchen Glaubens erhoffe. Um dieſelbe Zeit lobte der Biſchof Delamaire das Programm, das er, wie folgt, definiert: Euer Ziel iſt, edle junge Seelen, denen ihr durch die kindliche Unterwerfung unter den Papſt einen reinen Glauben und durch die Verehrung

der hl. Euchariſtie die Gnade ſichert, in den Dienſt Frankreichs zu ſtellen!

Durch die oben angeführten Äußerungen, die noch vermehrt werden könnten, durch den engen Anſchluß an die Hierarchie, durch die offen gezeigte vorbildliche Frömmigkeit, durch die Vorliebe, mit der Marc Sangnier und ſeine Freunde ihre Werbetätigkeit in den Seminarien ausübten, durch berühmte Reden Marc Sangniers, wie z. B. die auf dem euchariſtiſchen Kongreß von Angoulême (22. Juli 1904) „Euchariſtie und ſoziale Arbeit", und die auf dem Marianiſchen Kongreß in Rom (Dez. 1904), wo er vor Kardinälen und Biſchöfen als einziger Laie ſprach, und nicht zuletzt durch die Geringſchätzung der Politik hatte der Sillon den Anſchein erweckt, als ob ſein Werk ein ſpezifiſch katholiſches wäre. Deshalb wurde er von Biſchöfen und Prieſtern unterſtützt; deshalb hatte er überall in den Seminarien Zutritt. Und zweifellos verdankte er dieſer Haltung einen guten Teil ſeines Erfolges beſonders in den Kreiſen des jüngeren Klerus, wo er begeiſterte Anhänger und Werber gefunden hatte.

Weil der Sillon in den erſten Jahren noch nicht zum vollen Bewußtſein ſeiner Eigenart gekommen war, war dieſer enge Anſchluß an die Kirche möglich und verſtändlich. Aber in dem Maße, als Marc Sangnier ſeine demokratiſchen Grundſätze durchdachte und ſich ihrer Tragweite bewußt wurde, in dem Maße, als ihn die ſchon errungenen Erfolge auf dem Gebiete der Volkserziehung weiter trieben, lenkte ſich ſein Blick in die Zukunft. Vor ſeinem entzückten Auge erſtand das Gratryſche Traumbild eines Zukunftsſtaates, in dem alle Menſchen in Liebe, Freiheit und Gleichheit leben könnten.[35]) Die Schranken, die er ſich bis jetzt auferlegt hatte, drückten ſeinen beweglichen Feuer-

geiſt. Von der Nächſtenliebe kam er, um mit Nietzſche zu ſprechen, zur Fernſtenliebe. Das unerreichbare, in ihm ſo wirkliche Ideal riß ihn fort. In dem Individualiſten rang ſich aber gleichzeitig, wenn auch ſchwer, die Erkenntnis empor, daß auch die objektive Ordnung der Dinge für die Menſchen von Wert ſein müſſe; dem Idealiſten dämmerte wohl die Einſicht, daß nicht alles auf freiſchwebende ſittliche Kraft des Individuums gegründet ſein dürfe. So führte ſein Weg ins Land der Politik. Er wurde ſtreitbarer Republikaner. Und auch das bald mit ganzer Seele, ſo daß eine Abkehr von den andern katholiſchen Organiſationen, die aus taktiſchen Rückſichten gerade die politiſche Frage in den Hintergrund treten ließen, auf die Dauer unvermeidlich war. Er mußte überhaupt in Zukunft das Schwergewicht vom Konfeſſionalismus in der Politik, an deſſen Engherzigkeiten und Übertreibungen ſein idealiſtiſcher Geiſt ohnedies ſchon immer Anſtoß genommen hatte, auf das interkonfeſſionelle Gebiet verlegen, da die Kirche als ſolche ſich ja für keine politiſche Ordnung feſtlegte.

Dieſer Umſchwung trat ſchon bald äußerlich in die Erſcheinung. 1902 nahm die Zeitſchrift „Le Sillon", deren Leitung gerade von E. Iſabelle in die Hände Marc Sangniers übergegangen war, den Untertitel „Revue d'action sociale catholique" an. 1903 hieß es ein wenig freier: „Revue catholique d'action sociale". 1905 hieß es: „Revue d'action démocratique". Die Entwicklung war fertig.

Urſprünglich gehörten viele Sillonisten auch der A. C. J. F. an. Dieſe wurden ſchon bald gedrängt, ſich für die eine oder andere Organiſation zu entſcheiden. 1904 wurde es öffentlich ausgeſprochen, daß der Sillon

nicht eine „katholiſche Gruppe", ſondern „eine Gruppe von Katholiken" ſei, daß er ſich mit rein weltlichen Dingen beſchäftige (Organiſation der Demokratie), daß er aber, um dies wirkſamer tun zu können, an den Kraftquellen der Kirche zu ſchöpfen gedenke.

Neben den Feinden zur Linken ſieht er nun immer mehr auch die Feinde zur Rechten, die ſozial reaktionär ſind und oft die Religion zu ihren Zwecken benutzen möchten; er ſieht auch den Klerikalismus, der die geiſtliche und weltliche Gewalt vermengen will. Gegen beide wird er häufiger und ſchärfer ausfällig, und um ſich von ihnen zu unterſcheiden, *erſtrebt er eine rein laïiſch-demokratiſche Poſition*.

Dieſe Verſelbſtändigung der ſilloniſtiſchen Aktion bedeutet letzten Endes, daß das Wort Demokratie eine ſpeziellere Anwendung erfährt. Wie alle Katholiken, die ſich mit dem Volke beſchäftigen, ſind die Sillioniſten chriſtliche Demokraten.[50]) Aber als junge franzöſiſche Demokraten des 20. Jahrhunderts haben ſie eine ſehr klare Auffaſſung der republikaniſchen Demokratie, und ſie wollen an der Verwirklichung des Ideals, das ſie *in ihrer Unabhängigkeit als Bürger* gefaßt haben, arbeiten. Die chriſtliche Demokratie könne ja, meint Sangnier, gerade wegen ihrer Univerſalität nur ſehr allgemeine, alle verpflichtende Regeln geben; ſie müſſe alſo doch wohl jedem einzeln geſtatten, mit ſeinen Methoden, ſeinen Tendenzen und ſeinem beſonderen Temperament zu arbeiten auf dem Gebiete, das Gott ſelber der heiligen Freiheit ſeiner Kinder vorbehalten wollte.[51])

b) Die Hinwendung zur Politik und die erſte Niederlage (1907—1909).

Die Ziele ſind alſo höher geſteckt. Die Sillonisten wollen fortan nicht bloß in ſich die Demokratie organiſieren, ſie wollen auch um ſich herum Urzellen des erträumten Zukunftsſtaates konſtituieren.[38]) Vom ſozialen Gebiet lenkten ſich die Blicke zuerſt auf das wirtſchaftliche. Die Gründung von Produktionsgenoſſenſchaften, Konſumgenoſſenſchaften und Gegenſeitigkeitsgenoſſenſchaften wurde ins Auge gefaßt und durchgeführt, nicht um damit dem Volke zu ſchmeicheln, ſondern um Inſtrumente des ſozialen Fortſchritts zu beſitzen.[39]) Als man dann auf dem ſillonistiſchen Gewerkſchaftskongreß von 1906 konſtatieren konnte, daß „der Sillon in allen Gewerkſchaftskreiſen ernſt genommen wird",[40]) als man aus dem Munde maßvoller Reviſioniſten, wie es Reuſer war, hörte, daß er nicht an die erlöſende Kraft einer gewalttätigen Revolution glaube, daß man in den Maſſen mit dem demokratiſchen Geiſte die Liebe zum Opfer entwickeln müſſe, da beſchloß man, mit gleich und ähnlich denkenden Gewerkſchaftlern *gemeinſam* auf dieſem Gebiete vorzugehen, und „von denen, die nicht ihren Glauben teilen, nur Achtung vor den moraliſchen Kräften zu verlangen, die ſie aus ihrem Glauben ziehen können".[41])

Einige Wochen ſpäter wurde auf dem Nationalkongreß in Orleans (1. bis 3. Februar 1907) dieſelbe Frageſtellung auf das politiſche Gebiet angewandt und damit der Sinn der vorausgehenden Wachstumskriſe auch denen enthüllt, die nicht ſchon vorher aus dem Verhalten gegenüber der „Action Libérale Populaire" und der „A. C. J. F." oder z. B. aus der Weigerung, an den (nach Mark

Sangnier im Intereſſe der Reaktion unternommenen) Widerſtandsverſuchen gegen die Inventuraufnahmen teilzunehmen, die neue Orientierung erſchließen konnten. Mit Stolz und Genugtuung verkündigte hier Marc Sangnier, daß der Sillon jetzt allmählich in die öffentliche Meinung eindringe.[42]) Freidenker, Proteſtanten folgten mit wachſendem Intereſſe der Bewegung, konſtatierten, daß er ähnliche Ideen und Beſtrebungen wie die ihrigen darſtelle, und fragten ſich, ob ſie nicht mit dem Sillon zuſammenarbeiten könnten.[43]) Aus einer kleinen Gruppe ergebener Freunde iſt er ſo *eine wirkende Kraft im Lande und innerhalb der Parteien geworden.*

Der Sillon glaubte alſo, daß es ihm nach achtjähriger Vorarbeit gelungen ſei, ſein Ideal, wenn nicht allgemein anerkannt zu ſehen, ſo doch als Prüfſtein, an dem die Geiſter und Parteien ſich fortan ſchieden, in der Öffentlichkeit zur Geltung gebracht zu haben. Von hier bis zu dem Willen, dieſen Einfluß auszunutzen, alſo ſeinen Ideen auch politiſche Wirkung zu geben, war nur ein Schritt. Der idealiſtiſche Grundzug ſeines Weſens und Wirkens kam natürlich auch hier zum Durchbruch. Er betrachtete die gegenwärtige politiſche Lage als durchaus verfahren. Die Parteikonſtellation entſpreche nicht der wirklichen Sachlage. Wenn keine Änderung eintrete, „treiben wir den ſchlimmſten Kataſtrophen zu". Denn die Kluft zwiſchen den Ideen und dem Temperament der beſitzenden Bourgeoiſie und dem Proletariat werde mit jedem Tage größer. Warum? Weil das Prinzip der Parteibildung rein äußerlich, mechaniſch ſei und die Reſultate daher jedem tiefer Blickenden als unecht und zweideutig erſcheinen müßten. Eine Rechte erſtrebe in erſter Linie die Erhaltung bzw. die Wiederherſtellung des Beſtehenden in politiſcher, wirt-

ſchaftlicher und religiöſer Hinſicht, eine Linke vor allem die Zerſtörung des Beſtehenden und die Verwirklichung des Zukunftsſtaates. Die Katholiken kämpften faſt ausnahmslos auf der Rechten an der Seite von Skeptikern und Atheiſten und behaupteten nur zu oft in politiſchem und ſozialem Intereſſe die Unvereinbarkeit von Katholizismus und Demokratismus. Auf der Linken hinwiederum ſäßen begeiſterte, ehrliche Sozialiſten, echt chriſtliche Proteſtanten neben den ſchlimmſten Kulturkämpfern. In welchem Lichte müſſe die Kirche dieſen Männern erſcheinen, wenn ſie ſähen, daß machiavelliſtiſche Politiker wie die Nationaliſten der „Action française" ſo eifrige Verteidiger des Katholizismus ſeien?

Faſſe man aber die geiſtige Art, den Charakter, den ethiſchen Wert der Parlamentarier ins Auge, dann komme man zu der Einſicht, daß der Kampf ſich abſpiele zwiſchen dem ſich ewig verjüngenden chriſtlichen und dem heidniſchen Geiſt. Seinem Prinzip gemäß, nur Schritt für Schritt und im engſten Anſchluß an die Wirklichkeit vorzugehen und ſich durch herkömmliche Namen und Gruppierungen nicht irreführen zu laſſen, mußte Marc Sangnier ſtatt des mechaniſchen Prinzips der Unantaſtbarkeit das dynamiſche der Lebendigkeit des Ideals zum Ausgangspunkt der Parteibildung machen. Wie oft kam es vor, meinte Sangnier, daß in der Kammer ein Geſetzentwurf, der dem chriſtlichen Ideal entfloſſen iſt (z. B. ſoziale Geſetze), von der Linken angenommen, von der Rechten aber abgelehnt wurde, trotzdem hüben wie drüben manche ihm innerlich antipathiſch bzw. ſympathiſch gegenüberſtanden. „Nicht alle, welche den chriſtlichen Geiſt haben, ſind in den Reihen der Katholiken, und nicht alle Katholiken haben den echt chriſtlichen Geiſt."[44]) Mit dieſer

Sachlage, die den Idealiſten aller Länder Kopfzerbrechen verurſacht, konnte ein Mark Sangnier ſich um ſo weniger abfinden, als nicht lange vorher die ewig beſiegten Konſervativen die Bildung eines katholiſchen Blocks anſtrebten, ein Projekt, das der unabhängige Abgeordnete Abbé Lemire, ein Mann nach dem Herzen Sangniers, mit Berufung auf Gregors XVI. Verhalten Lamennais, Lacordaire und Montalembert gegenüber bekämpft hatte. So erſchien es alſo dem Sillon als nächſte politiſche Aufgabe, durch Sammlung all der Kräfte, die bewußt oder unbewußt vom chriſtlichen Geiſte beſeelt ſind, einen neuen Mittelpunkt der moraliſchen Einheit zu ſchaffen. Dies konnte natürlich niemand anders als der Sillon ſein. Um ihn als Kriſtalliſationskern (Le plus étroit, intime Sillon) müſſe nunmehr die Sympathiezone, die ſich ſeit der Gründung der Volksuniverſitäten entwickelt habe (Le plus grand Sillon), wenn nicht organiſiert, ſo doch durch gemeinſchaftliche Arbeit auf neutralen Gebieten dem Sillon immer nähergebracht und ſo deſſen ſoziale, wirtſchaftliche und politiſche Stoßkraft immer mehr erhöht werden. Man müſſe, ſo meinte man, den lebendigen Beweis von dem ſozialen Wert des Katholizismus liefern und den verführten Franzoſen zeigen, daß die beſten Demokraten in den Reihen der Katholiken ſind. Dann werden viele Männer, die einem andern religiöſen Bekenntnis angehören oder die einfach von dem Wunſche beſeelt ſind, mehr Gerechtigkeit zu ſchaffen, mit den Sillonniſten zuſammenarbeiten können. Im chriſtlichen Ideal werden ſie ihr Ideal, das ſie in anderer Richtung verfolgten, wiedererkennen. Wenn ſie Sozialiſten ſind, werden ſie erkennen, daß die gewiſſenloſen Führer der revo-

lutionären Gewerkſchaftsbewegung die ſchlimmſten Feinde der Demokratie ſind;[45]) wenn ſie bürgerliche Freidenker ſind, werden ſie immer mehr abgeſtoßen werden durch den verrohenden Kulturkampf, über dem die ſozialen Aufgaben vernachläſſigt werden. Von der Rechten erhoffte der Sillon hinwiederum den Zuzug all der Elemente, die in etwa die Furcht vor der heidniſch-blutigen Geſellſchaftsrevolution, die ſeit Anfang des 19. Jahrhunderts verkündet wird, abgeworfen haben und allmählich zum Bewußtſein gekommen ſind, welch große perſönliche Verantwortung ſie zu tragen haben, wenn ſie einen Zuſtand aufrecht erhalten, der nur Geſellſchaftsordnung heißt, weil phyſiſche Gewalt verbannt iſt, nicht aber weil darin die Gerechtigkeit herrſcht.[46]) In dieſem Sinne hoffte der Sillon alſo, daß auf dem politiſchen und ſozialen Gebiete eine Umſchichtung der Parteien (déclassement des partis) herbeigeführt werden könne.

Nun war der Sillon bis jetzt gerade deshalb vielfach ſo geſchätzt und geſchützt worden, weil er ſich von jeder Politik ferngehalten und nur in der Volkserziehung ſeine Aufgabe geſehen hatte. Im Jahre 1905 taten einige der Gründer des Sillon in einem Rundſchreiben die Idee des „engeren Sillon" als ihre urſprüngliche Auffaſſung dar,[47]) während Marc Sangnier behauptete, ſeit der Gründung der Volksuniverſitäten „den größeren Sillon" geahnt zu haben.[48])

Sofort erhob ſich von ſeiten ehemaliger Silloniſten und älterer Freunde gegen den geplanten Ritt ins politiſche Land ein heftiger Widerſpruch,[49]) der ſich in den Reihen der Sillongegner, freilich aus ganz andern Gründen, zur völligen Abſage und Verurteilung der ganzen Bewegung ſteigerte.[50])

Um die Beunruhigung, die auch in ſillonfreundlichen Kreiſen gerade darob entſtand, zu verſtehen, muß man bedenken, wie weit ſich die franzöſiſchen Katholiken als Katholiken in die Politik eingelaſſen hatten, wie ſehr dieſe tatſächliche oder vermeintliche Vermengung des Geiſtlichen und Weltlichen den Antiklerikalismus gezeitigt und manche der Kirche entfremdet hatte. Niemand anders als Brunetière hatte es einen der ſchwerſten Fehler des 19. Jahrhunderts genannt, daß man aus dem Katholizismus eine Partei zu machen verſucht habe. Sobald der Katholizismus als Politik beſiegt war, ſei er als Religion verfolgt worden. Beſonders die liberalen Nationalökonomen der Le-Play-Schule verteidigten die Theſe, daß man kein Intereſſe an der Regierungsgewalt haben könne, ſolange nicht eine vorhergehende Erziehungsarbeit den Boden bereitet habe.[31]) Und bis jetzt ſchien der Sillon im allgemeinen in dieſem individualiſtiſchen Fahrwaſſer ſich halten zu wollen. Noch am 2. November 1906 hatte Profeſſor Bureau, ein Freund des Sillon, die Vermengung der ſozialen und politiſchen Tätigkeit entſchieden verurteilt, weil in Frankreich die Politik alles überflutet habe und die normale Regelung vieler Intereſſen, die ſorgfältig vor ihrem auflöſenden Einfluß hätten bewahrt werden müſſen, ſtöre.[32]) Der Sillon hatte ſich dadurch nicht abhalten laſſen. Darum ergriff „ein Silloniſt der erſten Stunde", Georges Bertier, der rührige Direktor der Ecole des Roches, die den nämlichen Erziehungsgrundſätzen wie der Sillon huldigt, im Namen zahlreicher franzöſiſcher Katholiken das Wort: „Der Sillon als politiſche Partei wird von neuem die Religion in die kleinlichſten Streitigkeiten hineinziehen, ihren Ruf gefährden und ſie beſudeln. . . Die lebendigſte und fruchtbarſte

Arbeit einer Generation junger Katholiken wird umſonſt geweſen ſein. Alles wäre von vorn anzufangen und mit um ſo mehr Schwierigkeiten, als alle ſozialkatholiſche Tätigkeit fortan mit Mißtrauen angeſehen würde. Sollte der Sillon dieſe Warnung nicht begreifen, wäre es unſere Pflicht, aus dem Sillon auszutreten und laut zu ſagen, warum."[54]) Dieſe ſezeſſioniſtiſche Einſchränkung auf religiöſe Erneuerungsarbeit nannte Henri du Roure eine Verirrung, die gerade in dem Augenblick nicht hätte vorkommen dürfen, wo der Sillon deutlicher denn je als eine Laienbewegung erſcheine, deren Ziel ein weltliches ſei, in dem Nichtkatholiken mitarbeiten könnten und tatſächlich mitarbeiteten".[54]) Bilde ſich Bertier ein, daß ſie ihre politiſchen Meinungen als notwendige Folgerungen aus ihrem katholiſchen Glauben betrachteten? Ohne Unterlaß riefen ſie das Gegenteil hinaus in die Welt. Wenn die Katholiken, die ihre Ideen teilten, politiſch untätig blieben, ſo wäre das gefährlich; denn dann wäre eine katholiſche Partei möglich, die natürlich reaktionär wäre. Die politiſche Sprengung der religiös geeinten Katholiken ſei für die Einheit der Geiſter bedauerlich, aber der beſte Beweis, daß die Religion keiner Partei verſchrieben ſei.

In der Zeitſchrift „Demain", in der im Frühjahr 1907 dieſe Polemik geführt wurde, waren noch von verſchiedenen Seiten Fragen über Fragen an den Sillon geſtellt worden. Silloniſten hatten geantwortet, aber nur ihre perſönlichen Anſichten vorgetragen und, wie ausdrücklich betont wurde, die Löſung der Probleme und die letzte Richtunggebung einer gemeinſamen ſilloniſtiſchen Tagung überlaſſen. Dieſe fand in den Septembertagen 1907 in Choiſy-ſur-Ecole ſtatt. Man ſammelte ſich und betete. Dann wurde nach mehrtägiger Arbeit „mit rührender Ein-

mütigkeit" ein Feldzugsplan entworfen, nach dem drei Jahre lang bis zu den Wahlen von Batignolles (25. Mai 1910) gehandelt wurde.

„Die Umſchichtung der Parteien" blieb nach wie vor das Ziel; ſie beſagte aber nicht, daß man ſofort die Gründung einer neuen Partei und die Eroberung der Regierungsgewalt ins Auge faſſen wollte. Die „Vorarbeit", von der oben die Rede war, war ja noch nicht annähernd geleiſtet. Nach wie vor mußte es daher das erſte Ziel ſilloniſtiſcher Wirkſamkeit ſein, eine „demokratiſche Elite" heranzubilden. Das geſchah in dem „engeren" oder „intimeren" Sillon, wo junge Männer mit gleichen Idealen ſich gegenſeitig halfen in „der Ausbildung des religiöſen Gewiſſens", im Studium der ſozialen Fragen, in der Anfachung des Propagandaeifers, in der Mitarbeit an der Zeitung und der Revue, im Verkauf des „Eveil démocratique",[55]) in der Vorbereitung von Vorträgen und in anderen Arbeiten, die dem ſillonliſtiſchen Ideal entſprachen. Hingegen beſagte die Erweiterung des Sillon Ausnutzung der Sympathiezone, die ſich allmählich um den eigentlichen Sillon gebildet hatte. Männer, die den Wunſch hegten, gewiſſe Reformen in Sitte und Recht, die in dem allgemeinen ſillonliſtiſchen Programm enthalten waren, durchzuführen, ſollten gelegentlich oder für immer zur Mitarbeit herangezogen werden, auch wenn ſie nicht vollkommene Silloniſten waren, ſei es, daß ſie nicht den gleichen Glauben oder nicht das gleiche demokratiſche Ideal hatten. Kampf gegen die Verletzung der Sonntagsruhe,[56]) gegen das Duell, gegen den Alkoholismus, gegen die wachſende Schamloſigkeit der Maueranſchläge und Buchhändlerauslagen, Befreiung der Gewerkſchaften aus der Umſchlingung, in der Politiker und Arbeitgeber ſie halten:

das waren ſolche Ziele, die von Silloniſten und ähnlich Denkenden, gleichviel welcher religiöſen oder philoſophiſchen Anſchauung ſie huldigten, gemeinſam gefördert werden konnten.[51]) „Bleiben wir nicht iſoliert, indem wir uns zu der Vortrefflichkeit unſerer Lehren und Geſichtspunkte gratulieren, ohne aber imſtande zu ſein, ihnen zum Siege zu verhelfen. Seien wir wie der Sauerteig, der zu nichts nütze iſt, ſolange er nicht mit dem Teige ſelber vermiſcht wird!" Dieſe Erweiterung war nach Marc Sangnier keine gefährliche Neuerung, ſondern nur die Verwirklichung deſſen, was immer angekündigt und ſogar verſucht worden war. Ob die neuen Mitarbeiter ſchließlich Silloniſten würden, konnte nicht von vornherein geſagt werden, da der Sillon ja keine feſte Organiſation war, die beſtimmte Bedingungen für neueintretende Mitglieder ſtellte. Letzten Endes ſollte die öffentliche Meinung darüber entſcheiden, die ja auch einſt der jungen Bewegung ihren Namen gegeben habe. „Wir beunruhigen uns nicht über eine mögliche Erweiterung dieſer Bezeichnung. Denn wir haben niemals die jämmerliche Idee gehabt zu behaupten, daß wir einen Teil unſerer Anſchauungen verſchweigen und den Forderungen irgend einer elenden Neutralität Rechnung tragen müßten", ebenſowenig wie „wir irgendwie zu verlangen gedenken, daß die Nichtkatholiken anders handeln". Es handelte ſich alſo nirgends um ein mechaniſches Aufdrängen, Aufſaugen, ſondern um „konvergierende" Beſtrebungen, die nur dadurch zu ſpezifiſch ſilloniſtiſchen geſtempelt werden konnten, daß der Sillon dort ſeine Ideen, ſeine Methoden und Geſichtspunkte geltend machte. In dieſem „größeren Sillon" ſollte der „Eveil démocratique" immer mehr nicht nur das Organ der Silloniſten, ſondern der ganzen jungen demokratiſchen

Generation werden; ſollten Gewerkſchaften und Genoſſenſchaften die Idee der ſozialen Umbildung mit Hilfe der beruflichen Tüchtigkeit, der moraliſchen Tugend und der Achtung vor dem chriſtlichen Ideal der Menſchenwürde und Brüderlichkeit immer tiefer in die proletariſchen Maſſen hineintragen. „Dem größeren Sillon wird es dann vielleicht auch bald möglich, den Ritt ins Land einer erneuerten Politik zu machen, die dann auch ihrerſeits den Forderungen der Gerechtigkeit und Wahrheit ſich beugen muß.“[38]) Die in Choiſy-ſur-Ecole feſtgelegte Marſchrichtung verfolgte letzten Endes das Ziel, Mark Sangnier ins Parlament zu bringen.

Unterdeſſen drang die Bewegung immer tiefer in die Kreiſe des Volkes ein. 1908 ſagte Mark Sangnier ſtolz: „Wir haben uns das Recht erobert, erhobenen Hauptes in alle gewerkſchaftlichen und genoſſenſchaftlichen Kreiſe einzutreten, ohne etwas von unſerer ſpiritualiſtiſchen Philoſophie und unſerem chriſtlichen Glauben aufzugeben.“[39]) Um jene Zeit wurde feſtgeſtellt, daß „85 Prozent der Silloniſten dem Proletariat angehörten“.[40]) Dieſe wachſende Volkstümlichkeit des Sillon rief natürlich viele Neider auf den Plan. So ließ man 1908 auf dem Freidenkerkongreß die Mahnung ergehen, „man müſſe beſonders den Sillon bekämpfen, weil er ſehr dazu befähigt ſei, Einfluß auf das Volk zu gewinnen“.[41]) „Große Freude“ bereitete es den Silloniſten, daß auf ihrem 7. Nationalkongreß (April 1908) neben dem Reviſioniſten Reufer auch der bekannte Nationalökonom Gide erſchienen war und der Sympathie für die dem eigenen ſozialen Reformprogramm ähnlichen Ideen des Sillon wieder lebhaften Ausdruck verlieh.[42]) Und Mark Sangnier konnte es in ſeiner Schlußrede wagen, dieſen Kongreß „mit den

ſchönen Siegen des erſten Kaiſerreiches“ zu vergleichen. Man ruhte aber nicht aus auf den errungenen Erfolgen. „Wollt ihr in Frankreich nicht etwas gelten?“ rief Marc ſeinen Kameraden zu. Und er ſuggerierte ihnen ein „Ja“. „Ihr müßt vertrauen auf das Ideal, das in eurem Herzen ſchlägt; ihr müßt vertrauen auf Frankreich.“ „Ich brauche nur jedem ins Auge zu ſchauen, um zu fühlen, daß er ſich frei mit ſeiner ganzen Perſon der Sache hingegeben hat.“ An euch fehlt es nicht. Frankreich aber, das in ſeinem Herzen eine unendliche Leere ſpürt, kennt euch nicht, ahnt nicht die Hilfe, die ihr ihm bringen wollt. „Es hat aber wenigſtens unbewußtes Heimweh nach dem Sillon.“ Denn es will hoffen, und „was hoffen will, muß ſich notwendig dieſen unbeſiegbaren Starrköpfen der Hoffnung nähern“.[13])

Dieſe Erkenntnis, daß zwiſchen dem echten Frankreich und dem Sillon eine Wahlverwandtſchaft beſtehe, mußte noch energiſcher verbreitet werden. Aber wie? „Die Zeitungen wollen unſere Exiſtenz verſchweigen. Im Parlament kann unſere Stimme niemals unſere Hoffnung zum Ausdruck bringen, unſeren Willen bekräftigen.“

Angeſichts dieſer Lage gab es für den Mann der Tat kein Zögern. „In einigen Monaten“, verkündete darum Marc Sangnier am 5. April 1908, „werden wir eine Tageszeitung haben, . . . und über kurz oder lang werden unſere Freunde auch auf dem Gebiete der Politik ihr Ideal zu behaupten die Pflicht haben, dergeſtalt, daß wir nicht immer gezwungen ſind, . . . die ſchlimmſten Gegner der Republik wählen zu helfen.“[14]) Während nun das Erſcheinen der Tageszeitung infolge der ungeheuren Schwierigkeiten, die zu überwinden waren, immer länger hinausgeſchoben werden mußte, bot ſich kaum nach

Jahresfriſt die Gelegenheit, auf dem Boden der Politik die Probe aufs Exempel zu machen. Marc Sangnier kündigte am 28. Februar 1909 im „Eveil démocratique“ an, daß er ſich am 21. März im vierten Wahlbezirk von Sceaux um das freigewordene Abgeordnetenmandat bewerben werde. Wie alles, was der Sillon bis dahin angefaßt hatte, ſollte auch die Wahlarbeit ideal geſtaltet werden. Die Silloniſten hatten im Wahlkreis kaum perſönliche Beziehungen, noch weniger zuverläſſige Kerntruppen. Kaum ein Monat blieb zur Vorbereitung. So lief alles darauf hinaus, daß Marc Sangnier und ſeine Pariſer Freunde von Ort zu Ort zogen und getreu den bisher geübten Methoden und dem immer vertretenen Ideal aufklärend und charakterbildend die Wähler zu gewinnen ſuchten. Er erhielt im erſten Wahlgang 4778 Stimmen, wurde aber in der Stichwahl trotz eines beträchtlichen Stimmenzuwachſes von dem Sozialiſten Rectoux geſchlagen. „Eine ſehr ehrende und verheißungsvolle Niederlage“, wie das „Bulletin de la Semaine“ ſchrieb.[45])

Anſtatt in den Hauptwahlen des folgenden Jahres die ſo erfolgreich begonnene Arbeit in Sceaux fortzuſetzen, was wahrſcheinlich zum Sieg geführt hätte, beging Marc Sangnier den taktiſchen Fehler, in Paris, und zwar in dem Wahlbezirk Batignolles zu kandidieren, obwohl die gerade für dieſen Fall ſo notwendige Tageszeitung immer noch nicht zur Verfügung ſtand. Das mußte mißlingen, wenn auch hier die opferfreudige Werbearbeit der Silloniſten recht bemerkenswerte Erfolge erzielte. Der Feldzugsplan von 1907 hatte nicht zum Ziele geführt. „Sceaux und Batignolles waren nicht verlorene Schlachten; es war ein unglücklicher Feldzug.“

c) Die Neuordnung (1909).

Die Sillioniſten ſind aber nicht Soldaten, die die Flinte ins Korn werfen. Der Monat, der die Niederlage brachte, ſah auch ſchon einen Kongreß des Pariſer Sillon (14., 15. und 16. Mai), auf dem die Lehren aus der unmittelbaren Vergangenheit gezogen wurden. Man kam zu dem Reſultate, daß entſchloſſener als bis jetzt Eroberungspolitik getrieben und die Schlachtformationen den Bedürfniſſen der Stunde angepaßt werden müßten: Das erſte Erfordernis ſei, die Volkserziehungsarbeit von der ökonomiſchen und beſonders der politiſchen zu trennen. Wie oft trügen Bürger, die für das politiſche Programm einer demokratiſchen Republik gewonnen ſeien, Bedenken, ſich dem Sillon anzuſchließen, weil ſie in ihm bald einen Orden, bald eine Loge ſähen. Sogar das Wort „Der größere Sillon" habe oft Mißverſtändniſſe geweckt, als ob hier die Partei der Zukunft ſchon gegeben ſei. Beſonders ſei dieſe Trennung notwendig im Intereſſe der Studienzirkel, die fern von der Politik zur geiſtigen Selbſtändigkeit und charaktervollen Mannhaftigkeit erziehen müßten, deren Wirkſamkeit manchem durch die Verquickung mit politiſchen Zielen gefährdet zu ſein ſchiene. Sie dürften außerdem, wollten ſie nicht zu unfruchtbarem Dilettantismus verurteilt ſein, den konfeſſionell-religiöſen Charakter, den ſie von Anfang an gehabt hätten, nicht abſtreifen, während hingegen der politiſchen Organiſation alle ohne Unterſchied der religiöſen Glaubensbekenntniſſe angehören könnten.")

Aus dieſen Erwägungen heraus wurden die Volkserziehungsarbeit der Studienzirkel als „Vereinigung für ſtaatsbürgerliche Erziehung" (Union pour l'éducation civique) und die wirtſchaftlichen Reformbeſtrebungen als „De-

mokratiſcher Ausſchuß für ſoziale Tätigkeit" (Comité démocratique d'action sociale) ſelbſtändig gemacht und einem von den volljährigen Mitgliedern dieſer Vereinigungen gewählten Nationalrat (Conseil national) unterſtellt. Dieſe Organiſationen fielen nicht mit dem Sillon zuſammen, deſſen Geiſt über allem ſchweben, alles beleben und alles einen ſollte. Es waren keine ſtraff organiſierten Verbände, ſondern nur Gruppierungen von Individuen, die Auskunft, Anregung und Direktiven geben ſollten. Das „Demokratiſche Komitee" verfolgte „ein Werk wirtſchaftlicher und ſozialer Umbildung im demokratiſchen Sinne und vereinigte alle die, die von der Achtung vor den moraliſchen und religiöſen Kräften und der Überzeugung durchdrungen waren, daß ohne den Gärungsſtoff eines hochſinnigen Idealismus eine wirkliche ſoziale Emanzipation unmöglich iſt". (Art. II der Statuten.) Wenn auch nicht eine völlige Gleichheit der Anſchauung auf dem nicht wirtſchaftlichen Gebiete erreicht werde, ſo würden doch nach und nach, ſo hoffte der Sillon, alle die, denen ſeine wirtſchaftlichen Ideen und Arbeitsmethoden zuſagten, auf immer mehr Gebieten mit ihm zuſammenarbeiten.

Was die Politik anlangt, empfahl der Kongreß Zurückhaltung. Gewiß brauchten ſich die Silloniſten nicht ganz untätig zu verhalten. Aber ſie müßten zuerſt neue Elemente werben, bei denen die Achtung vor der katholiſchen Überzeugung und ein beſtimmtes Maß demokratiſcher Reformen ſelbſtverſtändliche Vorausſetzungen ſeien. Dabei wurde der Wunſch ausgeſprochen, daß ſchon gleich unter den erſten Mitarbeitern Männer verſchiedener philoſophiſcher und religiöſer Meinungen ſich befänden, damit von vornherein jedem Mißverſtändnis der Boden entzogen wäre.[47])

d) Die Tageszeitung und die Verurteilung (1910).

Am 17. Auguſt 1910 konnte endlich auch die Tageszeitung „La Démocratie“ ihre erſte Nummer ausgeben. Welche Unſumme ſelbſtloſer Arbeit und wertvollſter Opfergeſinnung hatte es gekoſtet, bis man ſo weit war! Das Unternehmen ſollte ja eine wirtſchaftliche Verkörperung ſillioniſtiſchen Geiſtes ſein. Von vornherein war alſo auf die üblichen Geſchäftspraktiken, namentlich auf die Mitwirkung von Kapitaliſten, verzichtet, und das Gelingen allein auf die Mitarbeit der Silloniſten geſtellt, was ſchon vorher beim „Eveil démocratique“ mit ſo viel Glück erprobt worden war. Marc Sangnier ſtellte das Lokal und die Maſchinen zur Verfügung. Vom 31. Mai 1908 bis zum 13. Juni 1909 hatte der „Eveil“ in 18 Sammellиſten den Empfang von 260 000 Fr. quittiert, d. h. 10 000 Fr. mehr, als für die Lanzierung nötig waren. Ein halbes Jahr ſpäter waren auch die 6000 Jahresabonnenten gewonnen, die den Beſtand der Zeitung ſicherten. Aber nicht nur das! Auch Herſtellung und Vertrieb der Zeitung entſprach dem ſillioniſtiſchen Ideal. Alle, vom Chefredakteur bis zum Stubenkehrer und Auslaufburſchen waren überzeugte Silloniſten, gaben alſo ihre beſte, innerſte Seele bei der Arbeit. Mit einem Schlag war hier im kleinen das ſoziale Problem gelöſt, der Unterſchied zwiſchen Unternehmer und Lohnarbeiter aus der Welt geſchafft. Die reichen Mitarbeiter erhielten nichts. Es wurde ihnen ſogar der Rat erteilt, alles, was ſie nicht zum Leben nötig hatten, zu Propagandazwecken herzugeben. Die Armen erhielten keinen Lohn, ſondern eine Entſchädigung, die nicht nach dem Ertrag der Arbeit, ſondern nach den Bedürfniſſen berechnet wurde. Der Gewinn gehörte weder einzelnen noch der Arbeitsgemeinſchaft,

ſondern allen, nicht bloß denen, die das gleiche Ideal hatten, ſondern auch denen, die vielleicht damals den Sillon noch läſterten und verfluchten, die aber doch Silloniſten werden konnten. Die Seele der Veröffentlichung war neben Sangnier Du Roure, der mit unermüdlicher Tatkraft organiſatoriſch, publiziſtiſch und inſpiratoriſch mithalf, das oft ſchwer ringende Organ über Waſſer zu halten.“) Mit Kapitalien alſo, die mehr wert ſind als alle irdiſchen Schätze, mit gutem Willen und reſtloſer Selbſthingabe, war ſo auf einem Gebiet, das bis jetzt der Tummelplatz mehr oder weniger ungeſunder Spekulation geweſen war, mit den ureigenſten Ideen und Methoden des Sillon unter Ausſchaltung aller niedrigen Gewinnſucht im Dienſte der Verbreitung hoher, wertvoller Ideale der Zukunftsſtaat im Keime, wenn auch nur für einen Augenblick, verwirklicht.

Am 25. Auguſt 1910 unterzeichnete Pius X. den „Brief an die Erzbiſchöfe und Biſchöfe Frankreichs“, in dem der Sillon verurteilt wurde. Mark Sangnier unterwarf ſich alsbald in einem Schreiben, das ſeine echte katholiſche Geſinnung bewies und ihm vielleicht mehr Ehre machte als ſeine ſchönſten Schöpfungen. Die „Vereinigung zur ſtaatsbürgerlichen Erziehung“ und „der demokratiſche Ausſchuß für ſoziale Tätigkeit“ löſten ſich auf. Auf Anfrage geſtattete Pius X. ausdrücklich das Weitererſcheinen der „Démocratie“. Damit war dieſem kühnen Verſuch, die franzöſiſche Demokratie, die ſich in der Sandwüſte eines öden Laizismus zu verlieren drohte, in das Strombett chriſtlichen Kulturlebens zurückzuleiten, in ſeinen ſpontanſten Erſcheinungsformen ein Ziel geſetzt. Ehe wir nun unſererſeits eine Kritik des Sillon geben und ſo dem Leſer die Möglichkeit bieten können, ſich ein Urteil über das vielerörterte Vorgehen der Kurie zu bilden, iſt es

nötig, näher auf die Eigenart des ſillioniſtiſchen Weſens und Wirkens einzugehen und die wichtigſten Ideen, die in ihm wirkſam waren, zuſammenhängend darzuſtellen.

B. Die Volkserziehungsarbeit des Sillon.

1. Die Aufgabe.

Der nächſte Zweck, den alles ſillioniſtiſche Leben und Schaffen hatte, war die Heranbildung einer demokratiſchen Elite, die imſtande ſein ſollte, die gegenwärtige Geſellſchaftsordnung den innerſten Lebensgeſetzen der Demokratie gemäß umzugeſtalten. Was der Sillon auf dieſem Gebiet geleiſtet hat, iſt vielleicht der großartigſte, nichtſtaatliche, ſtreng genommen auch nicht korporative Verſuch, den ſchwankenden Turm der Demokratie durch individuelle Charakterbildung zu unterbauen und ihm ſo Dauer zu verſchaffen. Eine Darſtellung des Sillon hat daher die erſte Aufgabe, dieſe Volkserziehungsarbeit nach Methode, Ziel und Erfolg geſondert zu unterſuchen.

Die demokratiſche Republik ſtattet jeden Staatsbürger mit Rechten aus, die er früher nicht beſeſſen hat und deren Ausübung einen hohen Grad geiſtiger Reife erfordert. Zugeſtandenermaßen beſaßen die niederen Volksklaſſen in Frankreich dieſe Reife nicht, als die Republik zum dritten Male ausgerufen wurde. In ihrem ureigenſten Intereſſe räumte dieſe bei der Volksſchulreform von 1882—86 der ſtaatsbürgerlichen Erziehung einen hervorragenden Platz ein. Aber der Erfolg blieb gering, und zwar aus dem allgemeinen Grund, weil die Reformen, ſpeziell der neueingeführte Schulzwang, nicht durchdrangen, und aus dem beſonderen, weil der ſtaatsbürgerlichen ebenſo wie der moraliſchen Erziehung in

der Laienſchule keine religiöſe Fundamentierung und daher keine praktiſche Wirkſamkeit gegeben werden konnte.[69]) Später ſtellte man ſich in den Volkshochſchulen die Aufgabe der Erziehung der Demokratie. In dieſen „Kathedralen der Demokratie" verkündeten Univerſitätsprofeſſoren und andere Intellektuelle das Neueſte, was die Wiſſenſchaft zu ſagen hatte. Aber ſchon gar bald mußte man eine Kriſe der Volkshochſchulen eingeſtehen. Das Proletariat blieb meiſt fern. Die einen gingen ein, andere wurden zu Bildungsſtätten der Bourgeoſie. Deherme, der ſoviel dafür getan hatte, bekannte: „Die wiſſenſchaftliche Wahrheit, die philoſophiſchen Lehren ſind ſozial unwirkſam. Sie ſchaffen kein Band zwiſchen den Menſchen."

So glich Frankreich einem Kranken; denn ſeine edlen, heiligen Bemühungen um die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit galten Worten ohne Sinn, da ſie die Mitwirkung deſſen, der ſie auf die Welt gebracht hat, ausſchloſſen.[70]) Darum ſchloß Marc Sangnier: „Die Demokratie ohne Chriſtus iſt eine Chimäre und eine Lüge."[71]) Echte Volkserziehungsarbeit kann nur darin beſtehen, das Chriſtentum mitten ins Herz der Bedürfniſſe, Notwendigkeiten und Ziele unſerer Zeit zu ſtellen.[72]) Während die Laiziſten ſie auf dem Flugſand der Tagesphiloſophie (Kantianismus, Evolutionismus, Solidarismus) aufbauten, während die antidemokratiſchen Konſervativen ſie meiſt vernachläſſigten, verankerte ſie alſo der Sillon von vornherein in der Religion. Er wollte mit dieſer Erziehungsarbeit den g a n z e n Menſchen erfaſſen und emporbilden, ohne zunächſt die Gefahren zu ahnen, denen er ſich als Laienorganiſation auf dieſem ſchwierigen Gebiete ausſetzte.

Aber noch in einer anderen Beziehung unterſchied ſich das Bemühen des Sillon von dem des offiziellen Laizis-

mus. Zwar glaubte auch jener, daß in der Demokratie eine Elite notwendig ſei, daß alſo nicht alles auf öde Gleichmacherei hinauslaufen dürfe. Methodiſch faßte er aber ſeine Aufgabe nicht als Herabſteigen einer Elite zur Maſſe auf, da er nicht wie der Laiziſt die wiſſenſchaftliche Kompetenz, ſondern die Fähigkeit, die ſoziale Führung zu übernehmen, als die wichtigſte Eigenſchaft des Volldemokraten anſah. Vorausſetzungen dazu ſind ungebrochene Kraft, Energie, Enthuſiasmus. Dieſe aber ſind im Volke ungleich häufiger vorhanden, daher müſſe „vom ganzen Volke die Wiedergeneſung des Landes kommen".[13]) Die führenden Männer werden ſich zweifellos aus den noch geſund gebliebenen Elementen des alten Adels und der Bourgeoiſie, aber vielleicht noch in höherem Maße aus den ſicher noch jugendlichen Volkskreiſen zuſammenſetzen, die zwar gewiſſen geiſtigen Feinheiten unzugänglich ſind, die aber nichtsdeſtoweniger die nationale Zukunft in ſich tragen.[14]) Dieſe verſchiedene Auffaſſung kam auch daher, daß der Sillon wie alle Praktiker gern eine gewiſſe Geringſchätzung des Wiſſens an den Tag legte und zu verſtehen gab, daß die Arbeit, die er verfolge, weſentlich darauf hinauslaufe, Dinge, die im Menſchen ſchon vorhanden ſeien, bewußt zu machen.

So ſtellte alſo der Sillon ſeiner Erziehungsarbeit die Aufgabe, in den Maſſen die Verbindung zwiſchen eingewurzeltem Demokratismus und entwurzeltem Katholizismus wieder herzuſtellen, die bis jetzt ſich feindlich gegenüberſtehenden Klaſſen in gemeinſamen Studien zu verſöhnen und ſo in gegenſeitigem Geben und Nehmen allen zu dem demokratiſchen Ideal, den geborenen Führerperſönlichkeiten aus dem ganzen Volk zum Bewußtſein ihrer Führeraufgabe und zur Befähigung dazu zu verhelfen.

2. Die Studienzirkel.

Dieſe Auffaſſungen brachte der Sillon zuerſt in den katholiſchen Patronagen zur Geltung, die einſt von Mitgliedern der Vinzenzkonferenzen ins Leben gerufen worden waren, um Kinder und junge Leute vor den Gefahren, die ihnen namentlich in der Stadt drohen, zu bewahren und einen religiöſen Lebensſtrom in ihnen zu entwickeln beziehungsweiſe zu erhalten. Freilich hatten die meiſten Katholiken[75]) entſprechend ihren monarchiſch-hierarchiſchen Anſchauungen die Arbeit in den Patronagen mehr als eine Almoſenpflicht aufgefaßt, die ihnen auf Grund ihrer ſozialen und moraliſchen Überlegenheit als Vorrecht zufiele (droit-d'aînesse). Aber Harmel hatte nicht umſonſt in ſeinen Studienzirkeln das Recht des Volkes auf Autonomie verkündet. Nicht umſonſt hatte Fonſegrive 1897 in einer Kryptakonferenz empfohlen, dem Arbeiter der Städte die Ideen nicht als Dogmen zur Annahme vorzulegen, ſondern ſokratiſch vorzugehen, derart, daß ſein Geiſt dem Worte vorauseile und er die Schlußfolgerungen entdecke, ehe ſie ausgeſprochen ſeien. Der Geiſt des Arbeiters ſei vielleicht nicht ſehr umfaſſend, aber merkwürdig klar, ſcharfſinnig, eindringend, logiſch. Wenn er einmal im Beſitze ſolcher Ideen ſei, die er ſelber entdeckt habe, dann werde er ſich daran klammern, und man werde ſich keinen eifrigeren Apoſtel denken können.[76]) Der Kongreß der A. C. J. F. in Beſançon (1898), insbeſondere das glänzende Referat Goyaus[77]) hatten nicht wenig dazu beigetragen, den Studienzirkel als Inſtrument ſozialer Reorganiſationsarbeit bekannt zu machen und in den Silloniſten, deren Initiative in der „Krypta" vielfach als vorbildlich hingeſtellt wurde, den Mut zu ausgreifender Tätigkeit zu wecken.

Gegen Ende des Jahres 1899 begannen die Sillonisten nun innerhalb der katholiſchen Patronagen Studienzirkel zu organiſieren, und zwar ſo, daß ſie ſich direkt an die Mitglieder wandten und ſie von der Notwendigkeit der Einrichtung überzeugten. Ein Studienzirkel nach ſillonistiſcher Auffaſſung war alſo ein aus eigener Initiative hervorgegangener Zuſammenſchluß jüngerer Arbeiter, Handwerker und Studenten (15 bis 20), die ſelbſtändig denken und arbeiten und ſich im Reden üben wollten: die Arbeiter der Hand ausgeſtattet mit praktiſchen Erfahrungen, die Arbeiter des Geiſtes mit den Früchten ihrer theoretiſchen Studien. Die jungen Leute wählten ihren Vorſitzenden, meldeten ſich nach Neigung und Anlage zu Referaten oder Vorträgen, diskutierten, fragten, antworteten und entſandten zu den Kongreſſen ihre Vertreter (1900 in Paris 20 Studienzirkel, zuletzt zirka 500 in ganz Frankreich). Meiſtens baten ſie einen älteren, erfahreneren Mann, an ihren Verſammlungen teilzunehmen und ſie durch Rat und Tat zu unterſtützen (membre-conseil). Er durfte aber nicht die Anmaßung haben, die jungen Seelen kneten zu wollen, wie ein Bildhauer den Ton formt. Er ſollte ihnen behilflich ſein, daß ſie ſich freimachen konnten von allem Dunkeln, von allen ſchädlichen Einflüſſen und Vorurteilen. Wenn das der Fall ſei, dann würden ſie, der Wahrheit gegenübergeſtellt, ſie frei annehmen und anerkennen als die Königin in ihrem Herzen und ihr Wille und Leben unterſtellen. So würde nicht nur der Verſtand um Kenntniſſe in Nationalökonomie und Soziologie, in Moral und Religion bereichert, ſondern, was viel wichtiger ſei, die Initiative geweckt, der Wille geſtärkt, das Volk mit einem Worte befähigt, ſich ſelber zu leiten, anſtatt ewig am Gängel-

band ahnenſtolzer Ariſtokraten oder gewiſſenloſer Demagogen zu bleiben. Das höchſte Ziel iſt alſo die Erziehung zur inneren Freiheit, zur Selbſtändigkeit und Verantwortlichkeit. Wie notwendig dies gerade in Frankreich iſt, erſieht man z. B. aus dem, was Abbé Vignot in ähnlichem Zuſammenhang ſchrieb: „Ich möchte in euch vernichten, was man den franzöſiſchen Geiſt nennen muß, die Neigung, euer Innenleben ebenſo wie eure ſeltenſten Schätze einem Sachwalter anheimzugeben. Ihr kommt zu dieſer Auffaſſung der häuslichen Hierarchie: Unverantwortliche Kinder unter unfehlbaren Eltern, jene gerechtfertigt durch die Notwendigkeit zu gehorchen, dieſe durch das Recht zu befehlen, ſo daß ſchließlich niemand eine Schuld trifft, weil niemand eine Perſönlichkeit iſt.“[78]) Dieſe Selbſtändigkeit wurde aber nicht individualiſtiſch gedeutet. Denn die jungen Leute ſollten vor allem auch bedacht ſein, dem ſillioniſtiſchen Gemeinſchaftsleben ſich einzugliedern und alle Ereigniſſe aus chriſtlich-demokratiſcher Grundſtimmung heraus beurteilen zu lernen.[79]) Die Studienzirkel waren dazu berufen, dieſem Gemeinſchaftsleben immer jugendfriſche Kräfte und demokratiſche Erfahrungen zuzuführen, ſo daß ſie gewiſſermaßen „als Werkzeuge zu ſozialen Experimenten“[80]) bezeichnet werden konnten. Sie waren die Urzellen des Sillon. Sollte der Sillon an irgend einem Orte neu eingeführt werden, ſo wurden zuerſt ein oder mehrere Studienzirkel gegründet und ſo der Boden zu weiterer Wirkſamkeit bearbeitet.

In welchem Gegenſatz die hier geleiſtete Arbeit zu der bisher üblichen öffentlichen Tätigkeit der Konſervativen ſtand, iſt unſchwer zu erkennen. Während dieſe ſich in erſter Linie auf Staat und Geſetz verließen und verlaſſen, alſo die Politik, ſpeziell die Wahlarbeit, den Sturz der

Tyrannen und Sektierer und die Einſetzung einer gutgeſinnten Regierung als erſte und notwendigſte Aufgabe anſahen, betonte der Sillon vor allem die Einzelerziehung zu Initiative, Verantwortlichkeitsgefühl und Hingabe an das Gemeinweſen. Er war dabei gewiß abhängig von der Le Playſchule der „Science sociale“, deren Führer de Tourville und Demolins ſich nicht genugtun konnten, die „partikulariſtiſche“ Erziehung und Auffaſſungsweiſe zu fördern und die „kommunitäre“, wie ſie namentlich den ſüdlichen Völkern eigne, als die Quelle des Verfalls hinzuſtellen.[21])

Außerdem hatte man ſeit einiger Zeit neue Wege einzuſchlagen verſucht, um in den Arbeitervierteln die Zahl der Heime zu vermehren, wo die Handarbeiter die Mittel fänden, ſich nach allen Richtungen hin zu erziehen und ſoweit als möglich teilzunehmen an dem, was an der Lage der Reichen wirklich begehrenswert iſt. Die Arbeitsſäle, die die Silloniſten ſchon bald einrichteten, bedeuteten einen hochherzigen Schritt in dieſer Richtung. Sie ſagten ſich, daß es den Mitgliedern eines Studienzirkels ſchwerfallen müſſe, die Werkzeuge der geiſtigen Arbeit zu benutzen und ſo ſelbſtändige Vorträge zuſtande zu bringen. Deshalb gründeten ſie von 1900 ab ſogenannte Arbeitsſäle mit Bibliotheken, in denen zu beſtimmten Stunden erfahrene Ratgeber, die Anleitung zur geiſtigen Arbeit geben konnten, anweſend waren. In Saint-Etienne hatten die Jeſuiten zuerſt etwas Ähnliches, eine Art Volkshaus, gegründet und verſucht, durch Bibliothek, Abendkurſe und familiäre Beſprechungen Elitearbeiter heranzubilden.[22]) Die Urform, der wohl auch bis zu einem gewiſſen Grade die Volkshochſchulen nachgebildet ſind, iſt das engliſche Settlement (Toynbeehall in London E. 1885), das den fran-

zöſiſchen Katholiken 1896 durch einen Artikel Coſta de Beauregards bekannt gemacht wurde.[83])

Um die Teilnehmer an den Studienzirkeln in Berührung mit der Wirklichkeit zu bringen, wurden von Anfang an „Spaziergänge zu wiſſenſchaftlicher und künſtleriſcher Fortbildung" veranſtaltet. Das Nächſtliegende war da, unter ſachkundiger Führung Fabriken, Laboratorien, ſoziale Einrichtungen jeder Art, Muſeen, Kunſtdenkmäler uſw. an Ort und Stelle zu beſuchen. Aber nicht nur das! In ganzen Pilgerzügen fuhren die Silloniſten nach Rom, um Einblick in die religiöſe Geſchichte und Wirklichkeit zu bekommen und ſo ihr religiöſes Innenleben anzuregen. Charakteriſtiſch iſt eine Pilgerfahrt von 300 Silloniſten nach Port-Royal, wo Marc Sangnier „in bewegter Rede" ſie in den Geiſt des Kloſters und ſeines größten Gelehrten, Blaiſe Paskals, einführte, ſo daß ſie „in Geſellſchaft deſſen, der mit ſo viel Recht als ein Vorfahre des Sillon bezeichnet werden kann", die rauhe Wirklichkeit vergeſſen und ſich für die bevorſtehenden Kämpfe ſtärken konnten.

Aber die Studienzirkel durften nicht ohne lebendige Wechſelbeziehungen bleiben. Sie mußten ſich gegenſeitig befruchten und ſtützen. So ſah die Organiſation von vorneherein vor, daß Beſuche von Gruppe zu Gruppe zuſtande kamen. Arbeitsſäle und Spaziergänge erleichterten den Verkehr. Alle Monate vereinigte eine Generalverſammlung die Mitglieder der Pariſer Studienzirkel am Zentralſitz des Sillon; alle Vierteljahre fand ein Kongreß ſtatt, an dem zwei Delegierte jedes Zirkels teilnahmen, ſo daß die Entwicklung in der Tat einer Art Seelengemeinſchaft zuſtrebte („âme commune").

3. Die Volksinſtitute.

Der Eroberungsgeiſt ſteckte dem Sillon im Blute. Nichts widerſtrebte ſeinem Temperamente mehr als die Haltung jener Katholiken, die ſich reſigniert aus dem pulſierenden nationalen Leben ausſchalten und in gewiſſen Teilen des Landes iſolieren ließen. Er gab denen, die ſich ihm in den Studienzirkeln anvertrauten, eine ſo große Überzeugung von der Wahrheit ſeiner Lehren, eine ſo unerſchütterliche Hoffnung auf den endgültigen Sieg, daß ſie wie von ſelbſt zu Apoſteln und Pionieren wurden, daß ſie den Tag herbeiſehnten, wo ſie zum erſten Male Gegnern gegenüber die Ideen des Sillon ſiegreich verteidigen konnten. Es genügte alſo nicht, eine demokratiſche Elite heranzubilden. Dieſe mußte ihrerſeits nun in Familie und Fabrik, in Werkſtatt und Kaſerne die Wahrheit weiter verbreiten und neue Jünger werben. Nichts iſt ja wirkſamer — das hatte mit Berufung auf Harmel Fonſegrive ſie gelehrt — als der Einfluß des Arbeiters auf den Arbeiter. Bisher hatte man ſich zufrieden gegeben, wenn man den in der Patronage behüteten jungen Mann anderen Schutzverbänden übergeben und ihn ſo auch weiterhin vor den Peſtkeimen der Welt bewahren konnte. Der Sillon aber ſah die Größe der Gefahr, die das moderne Heidentum über Frankreich gebracht hatte, und er verlangte daher Apoſtel, die „zu Licht und Wärme ausſtrahlenden, alles an ſich ziehenden Herden" werden ſollten. Wer heute nur an ſich und ſeine eigene Rettung denken und der Paganiſierung der Welt gleichgültig gegenüberſtehen wolle, handle nicht recht. Gewiß ſei dabei aber, und das betonte der Sillon immer wieder, daß man nur in intenſivem religiöſen Innenleben die Kraft finden könne, ſich der Rettung der Welt hinzugeben. Derjenige, der die

Liebe zu Chriſtus nicht in ſich habe, ſei außerſtande, ſie andern mitzuteilen.

Die Propaganda der herangebildeten demokratiſchen Elite ſollte in erſter Linie in den „Volksinſtituten" (Institut populaire = I. P.) geübt werden. Diejenigen, welche in den Studienzirkeln ſelbſtändig denken gelernt hatten, ließen ſich nicht mehr vom erſten beſten Redner Sand in die Augen ſtreuen. Sie durchſchauten die Gedankengänge des Gegners, wurden zum Widerſpruch gereizt und entpuppten ſich eines Tages als Redner. Der erſte Stein zum I. P. war gelegt. Der Unterſchied zwiſchen Gelehrten und Ungelehrten, zwiſchen Herren- und Herdenmenſchen, all das Peinliche, Hemmende, Empörende, was der Demokrat empfindet, wenn er die intellektuellen und äſthetiſchen Genüſſe des „auf der Menſchheit Höhen" ſchreitenden Redners empfindet und ahnt, ſoll durch dieſe Art der Volkserziehung ausgeſchaltet werden. Das Volk hört ja ſeinesgleichen, fühlt ſich durch keinen ſozialen, kaum durch einen intellektuellen Gegenſatz getrennt. Während Anatole France bei der Eröffnung einer offiziellen Volksuniverſität „die Erlernung der kritiſchen Methode" als das Ziel hinſtellte, wollten die Silloniſten prinzipiell nicht die Pädagogen des Volkes ſein, ſondern ſich nur unter Kameraden verſtändlich machen, weil ſie wußten, daß die einen ſowohl als die anderen dieſen brüderlichen Gedankenaustauſch brauchten.[24])

Freilich war auch hier in der Praxis dafür geſorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wuchſen. Wenn wir uns nämlich die Veranſtaltungen der (zirka 25) I. P. näher anſehen, ſo finden wir in den meiſten Fällen Intellektuelle als Redner. Doch beweiſt das ſchnelle Anwachſen der Bewegung namentlich in den Kreiſen des Proletariats

(zuletzt 85 Prozent Proletarier), daß die individuelle Propaganda der ſillioniſtiſchen Arbeiter eine recht intenſive und fruchtbare geweſen ſein mußte, wenn ſie ſich auch nicht ſtatiſtiſch erfaſſen läßt. Im Hinblick darauf hat wohl auch Marc Sangnier geſagt, daß der Keim eines l. P. da ſchon gelegt ſei, wo ein Arbeiter in einer Winkelkneipe entſchloſſen für die Ideen des Sillon eintrete.

Das Volksinſtitut iſt weder konfeſſionell noch neutral. Jeder, der eine ſelbſtändige Meinung hat und gewillt iſt, ſie zu Gehör zu bringen und zu verteidigen, iſt hier willkommen. Der beiderſeitige gute Wille und die gemeinſame Liebe zum Vaterland und zur Menſchheit ſoll einen ehrlichen, ja herzlichen Kampf möglich machen. Das Prinzip und gewiſſe Methoden der Volkserziehung ſind ja außerdem Gemeingut und verbürgen bis zu einem gewiſſen Grade die Möglichkeit des Zuſammenarbeitens. So gilt unter gebildeten Menſchen als anerkannt: Die Achtung vor jeder aufrichtigen Überzeugung, wo immer man ſie findet, die Verwerfung unzuläſſiger Kampfesweiſen, die Idee, daß die moraliſche Wahrheit nicht aufgezwungen werden kann, ſondern frei zugeſtanden werden muß.[42]) So ſoll jedem Silloniſten die Möglichkeit geboten werden, die ſachlich vorgetragenen Ideen Andersdenkender zu hören. Lebendig treten ſie ihm entgegen, ganz anders als in Büchern. Er muß den Wahrheitsgehalt, den ſie in mehr oder minder großem Maße enthalten, herausſchälen und anerkennen, um ſeinerſeits ehrlich und ſachlich den Irrtum überwinden zu können.

Noch weniger ſoll das ſillioniſtiſche Volksinſtitut neutral ſein. „Neutralität iſt Geiſtes- und Charakterſchwäche.“[43]) Wer neutral ſein wollte, müßte überall Hinderniſſe und Schranken aufrichten, zurückdämmen alle auf-

richtigen Ergüſſe, alle edlen Aufrufe, alles, was dieſe zerbrechliche, aber koſtbare Neutralität dadurch gefährdete, daß es eine Zuſtimmung des Herzens oder des Geiſtes nach ſich ziehen könnte. Demgemäß war auf dem Maueranſchlag zur Eröffnung des erſten Volksinſtituts (3. Febr. 1901) folgendes zu leſen: „Wir werden loyal und ohne Hintergedanken ſprechen. Wir halten uns nicht für verpflichtet, nur eine unvollſtändige, geſchmälerte Wahrheit darzubieten . . . Wir würden fürchten, die Achtung, die wir unſern Zuhörern ſchulden, zu verletzen, wenn wir ihnen nicht die Ergebniſſe unſerer geiſtigen Arbeit offenbarten.“ Die Liebe zu Chriſtus im Herzen tragend, können wir gerade darauf losmarſchieren in der Gewißheit, daß unſere Freiheit niemals in Zügelloſigkeit ausarten wird, durch die unfehlbare Lehre vor dem Irrtum geſchützt, in gemeinſamer Hingebung geeint, entſchloſſen, uns ganz der Sache zu geben, die wir verteidigen und für die wir leben und ſterben wollen.[87])

C. Die Geiſtesverfaſſung des Sillonisten.

„Wie das Samenkorn endlich hervorſprießt, wenn der Gewitterſturm das ausgetrocknete Erdreich befruchtet hat, ſo ſeid ihr in düſterer, gewitterſchwerer Stunde plötzlich aufgetaucht auf dem alten franzöſiſchen Boden, den der Skeptizismus ausgetrocknet und die Unduldſamkeit verhärtet zu haben ſchien. Trotzdem die einen ſpöttiſch lächelten, bekanntet ihr: Wir haben Glauben; inmitten des entfeſſelten Haſſes habt ihr zu ſagen gewagt: Wir haben die Liebe.“[88]) In der Tat, der Sillon hat in dem modernen Frankreich trotz widriger Zeiten ein Temperament zur Geltung gebracht und organiſatoriſch zu-

ſammengefaßt, wie es vorher nur vereinzelt gediehen war und das beſtimmt ſchien, ein neues Frankreich zu ſchaffen. Der Silloniſt im allgemeinen und Marc Sangnier im beſonderen iſt Sanguiniker und Mann der Tat und des Fortſchritts. Der Sillon iſt freiheitsdurſtige, optimiſtiſche Jugend, auch wenn er von Älteren vertreten wird; er iſt „glückliche Unbeſonnenheit, die vor allem leben will, die keinen Sinn hat für die warnende Bedenklichkeit des Alters, das vor allem nicht irren möchte".

Marc Sangnier und ſeine Getreuen der erſten Stunde entſtammten der Bourgeoiſie, die ja im allgemeinen nicht als idealiſtiſch-fortſchrittlich bezeichnet werden kann. Aber ihre edlen, reinen Seelen, die von Eifer für das Reich Gottes durchglüht waren, durchbrachen den eiſernen Ring der ſozialen Schichtung und ſtellten ſich kühn hinein in das aufſtrebende, Leben und Zukunft ſuchende Proletariat.[49]) Dieſe Verſchmelzung gab dem ſillonſtiſchen Temperament ſeine bezaubernde Originalität und ſeine geheimnisvolle Kraft. Während alle anderen Organiſationen ſich weſentlich aus der gleichen Schicht rekrutierten, umfaßte der Sillon alle Schichten, ausgenommen den hohen Adel. Die Bourgeoiſie verjüngte ſich in ihm und das blind vorwärtsſtürmende Proletariat fand ſich gereift und veredelt wieder. Die Bourgeoſie gab in ihm ihre behäbige Selbſtzufriedenheit auf, das Proletariat wandte ſich zu ruhiger Selbſtbeſinnung zurück. Der Grundſatz und Wille des Sillon, nur ſeeliſch gleichgeartete Elemente als vollwertig anzuerkennen, verbürgte die Einheit des ſilloniſtiſchen Geiſtes.

Der Silloniſt hatte den Glauben. Er glaubte an das, was die Kirche lehrt, er glaubte an die Demokratie, an die Einheit von Demokratismus und Katholizismus, an den

ſchließlichen Sieg dieſer beiden zunächſt in Frankreich und dadurch auch in der ganzen Welt (Zukunftsſtaat — cité future). Er glaubte als überzeugter, grundſätzlicher Demokrat an das Volk, an die Möglichkeit ſeines ſozialen Aufſtieges, an die unerſchöpflichen Energiequellen, die ſeine zukünftige Vormachtſtellung ſichern. Alles das wurde zuſammengefaßt unter dem Namen „die Sache" (la cause), das Ideal, die frohe ſilloniſtiſche Botſchaft. Der Glaube an die „Sache" mußte ſo groß werden, daß der Silloniſt fortan nicht nur ſeine freie Zeit und alle verfügbare Kraft in ihren Dienſt ſtellen, ſondern auch Gut und Blut, Neigung und Zukunft opfern, daß er ſich allen Aufgaben gleich gern unterziehen, daß er den Spott der Welt und die Hinderniſſe, die ſich der Ausbreitung des Ideals entgegenſtellen, überwinden konnte.[30])

Gewiß ergaben ſich die ſelbſtändigen Silloniſten, in denen die Verſtandestätigkeit vorwaltete, deshalb der „Sache", weil ſie wie z. B. Desgranges nach reiflicher Überlegung in ihr die beſte Löſung des Problems der ſozialen Erneuerung gefunden zu haben glauben.[31])

Aber wenn wir bedenken, welche Rolle die „Berufung", die „Erweckung", die „Inſpiration", überhaupt das Gefühl ſpielte, dann wird es uns klar, daß die Anhänger meiſt nicht ſo ſehr durch den gedanklichen Gehalt der „Sache", als vielmehr durch die eigentümliche Stimmung, durch die Kraft und Begeiſterung, mit der ſie zur Geltung gebracht wurde, angezogen und gefeſſelt wurden. Sie ſollten alle lernen, mit dem Herzen zu glauben, ihren Glauben zu lieben. Ein abſtrakt-logiſcher Glaube war bei ihnen undenkbar und unwirkſam.

Der Sillon kannte keine Statuten und keine Sanktionen. Frei trat ein, wer ſich „berufen" fühlte, ohne jede

Formalität ſchied aus, wer den geiſtigen Zuſammenhang verloren hat. Alles war auf freiſchwebende Kraft, auf Liebe gegründet. Dieſe Geiſtes- und Seelenverfaſſung wurde ſo geſchickt unterhalten, ſo oft und vielſeitig in Anſpruch genommen, daß ſie mit dem Weſen verwuchs, wenn nicht zum Weſen wurde.

Erſt wer die „Sache" liebte, wurde Sillonist in des Wortes voller Bedeutung. Die Liebe warf über alles, was Sillon hieß, den Schimmer traumhafter Verklärung. „Wir ſind die ewigen Starrköpfe der Liebe!" rief Marc Sangnier ſo oft mitten hinein in die von Leidenſchaften durchwühlten Volksverſammlungen.

Mit dem Evangeliſten ſagte man: „Und wir, wir haben an die Liebe geglaubt!" (Joh. 1, 4.) Gewiß, auch die demokratiſche Tradition hat die 1789 aus ſentimentalen Zeitbedürfniſſen geborene „Brüderlichkeit" als etwas Seinſollendes hingeſtellt. Gewiß belebt jeder Verſuch, konſequent demokratiſch zu denken und zu handeln, das Mitgefühl in uns, was die Vorläufer des Sillon, die „neuchriſtlichen" Studenten, in ihrem ganzen Auftreten bewieſen. Aber gerade an dieſem Punkt ſind die Sillonisten hinweggeſchritten über die unbeſtimmte Sehnſucht, die oberflächliche Sentimentalität, die damals die Geiſter ergriffen hatten. Die Liebe war hier nicht das abſtrakte Gefühl, das die Philoſophie zu definieren, die Soziologie als Solidarität zu lehren ſucht. Es war die lebendige Liebe, die ſich jedem Katholiken mitteilt, die ſich ſeines Herzens bemächtigt, die ſich mit unſerem Fleiſch und Blut vereinigt, es iſt die Liebe, die Chriſtus, die Gott iſt.") In der Tat, Chriſtus iſt der Mittelpunkt des ſillonistiſchen Gemeinſchaftslebens. „Wir haben ihn getroffen, unſern Chriſtus, wir haben ihn geliebt, und

dieſe Liebe iſt das unauflösliche Band all unſerer Freundſchaft.“[93]) Da man überzeugt war, daß eine Bewegung nur lebendig und fruchtbar ſein kann, wenn ſie imſtande iſt, die Kraft der Liebe in der Seele ihrer Anhänger zu entfalten,[94]) ſah man es als die erſte Aufgabe des innerſillonistiſchen Lebens an, die Freundſchaft zu pflegen, zwiſchen den Seelen Kontakt herzuſtellen, in allen das Einigende, die Liebe zu Chriſtus und zur Sache zur Geltung zu bringen. Ihren äußeren Eindruck fand dies in dem traulichen „Du“, das Intellektuelle und Proletarier verſchmelzen ſollte. Inmitten der verbündeten Intereſſen, der entfeſſelten Leidenſchaften wollten ſie ſo „eine Inſel demokratiſcher Zärtlichkeit“[95]) bilden, den ganzen Menſchen umſchaffen, das Leben auf eine neue Grundlage ſtellen, damit ein Blick, ein Händedruck genüge, ſich als Bruder auszuweiſen, damit ſie ſich erkennen können an der gleichen Art der Hingabe, an der Art, wie ſie das gemeinſame Ideal lieben.[96]) „Wenn wir als Brüder leben, ſo kommt das daher, weil wir es tatſächlich ſind.“[97])

Höhepunkte in dem Freundſchaftsleben und gleichzeitig Ruhepunkte in der raſtloſen Tätigkeit waren die „brüderlichen Mahlzeiten“, bei denen ein Toaſt nach dem andern Stimmung und Begeiſterung weckte. Laſſen wir einen Bericht reden: Colas betonte in eindringlichen Worten, daß wir alle ein intenſives Innenleben führen müßten; erinnerte an den tiefen Sinn des Schmerzes, und daß er gut ſei . . . Man ſpendete keinen Beifall, aber alle erhoben ſich, um zu beten. Das war ein Augenblick, wo die Seelengemeinſchaft ſich offenbarte. Unſere Kameraden fühlten ſich ganz ergriffen von der ſtarken Einheit des Sillon und gaben ſich ihr in Liebe hin.[98])

Um zu zeigen, welche große Rolle die Religion im Leben des Sillioniſten ſpielte, wie ſie liebeweckend und liebenährend wirkte, möge es genügen,*) kurz zu ſchildern, wie man Mitglied der „Jungen Garde" wurde, jener Jugendabteilung, der katholiſche Propaganda, Verkauf der ſillioniſtiſchen Veröffentlichungen an den Kirchentüren und die Aufrechterhaltung der Ordnung bei den Verſammlungen oblag und deren Teilnehmer alle direkt vom Präſidenten des Sillon (Marc Sangnier) ernannt wurden: In einer Kapelle verbringen ſie nach Ablegung der Beichte eine ganze Nacht mit Gebet, Betrachtung, Geſang, Lektüre und Anhören der Anſprachen ihres Aumôniers oder ihres Kommandanten. Vor dem Allerheiligſten kniend, verſenken ſie ſich in die Betrachtung des Sillon, ſeiner providentiellen Aufgabe, ſeiner Seelengemeinſchaft, durchdringen ſich insbeſondere immer tiefer mit dem Gedanken, daß die Liebe das Höchſte iſt, daß ſie alles überwindet. In der Madeleinekirche, an deren Mauern das Pariſer Nachtleben vorbeiflutet, ertönt eine Stimme durch den geheimnisvollen Raum, in dem die jungen Sillioniſten verteilt ſind: „Kameraden! Draußen ſuchen viele die lärmenden Freuden, aber wir wiſſen Schweigen zu halten in unſeren Seelen . . . In dieſer Nacht macht die eindringliche Stimme Chriſti euer Sein erzittern, wir hören deutlich ſeinen Ruf!"

„Seien wir guten Willens und geben wir uns ſo, wie wir ſind!" „Einer von uns", ſo fährt der Erzähler fort, „hat dieſe Dinge geſagt und alle begreifen . . ."

Mitternacht. „Wir haben ſoeben lange vor dem Allerheiligſten gebetet. Wir ſind wieder in unſerem Saale. Wir ſprechen von den Verpflichtungen, die wir eingehen

wollen. Chriſtus ruft uns zur Gewinnung der Seelen; er dürſtet nach Liebe . . . Da überkommt uns Müdigkeit. Die Leſung der Leidensgeſchichte, die wir ſtehend anhören, gibt uns die nötige Kraft, um ſie zu überwinden; denn wir denken an die Erſchöpfung unſeres Chriſtus, und wir begreifen die Notwendigkeit, ein wenig zu leiden." Ein Abteilungsführer (sergent) verlieſt die Vorſchriften und erklärt die Eidesformel. Dann entwickelt der Aumônier wieder einen Gegenſtand der Betrachtung. Es ſind immer dieſelben geheimnisvollen, ernſten Worte: Hingabe, Liebe, Opfer, die in der Stille des Gotteshauſes auf jugendliche Seelen einen unauslöſchbar tiefen Eindruck hervorbringen müſſen. Sie halten aus. „Weil Jeſus während ſeiner Todesnot allein war, werden wir uns das Opfer auferlegen, dieſen Abend mit ihm zu wachen . . . Die Liebe allein macht die Kraft der Religion Jeſu aus."

Der Morgen naht; ehe die hl. Meſſe beginnt, ein letztes Wort des Geiſtlichen zur Vorbereitung auf die hl. Kommunion. Nach der Meſſe iſt der feierliche Moment der Aufnahme. Die Jünglinge ſcharen ſich im Halbkreiſe um den Altar. Einer kniet nieder auf der unterſten Stufe und lieſt das große Gebet, das alle betrachtet haben:

„O Jeſus, wir wollen deine Ritter ſein. Wir erkennen an, daß wir ohne dich nichts vermögen. Wir geben dir unſere Herzen. Du allein kannſt uns den Sieg geben. Alle brüderlich vereint, alle gleich vor deinem Tabernakel, reihen wir uns ein in eine Miliz, wo man nicht um Geld und Ruhm arbeitet, ſondern für dich allein.

Gib uns Zucht und Geduld, Klugheit und Reinheit, die Tugenden ſtarker Männer.

Mach, daß wir uns immer erinnern, weſſen Geiſtes wir ſind . . .

Dann ſpricht jeder am Altare noch einzeln dieſe Weiheformel, und die Ritter für die zukünftigen Kreuzzüge ſind geſchlagen. Die Waffenwache iſt beendet. Sie gehen wieder hinaus in die Welt. „Aber die Welt verſteht uns nicht mehr. Doch was ficht das uns an! Wir ſind bereit zu allen Opfern.“[100])

Eine originelle Schöpfung in der Tat! Der ganze Sangnier lebt hier!

Aber nicht bloß der Eintritt in die ſillonistiſche Seelengemeinſchaft, auch das Verweilen in ihr war beſtändiges Eintauchen in die geheimnisvollen Kraftquellen der Religion. So verſtehen wir die grenzenloſe Begeiſterung, mit der alle vom älteſten bis zum jüngſten Mitglied, vom Univerſitätsprofeſſor bis zum Arbeiter am Sillon hängen, der „die Fülle des Lebens in ihre Herzen gebracht hat“.[101]) Von hier aus verſtehen wir es, daß nicht allein die Beredſamkeit und der Wille eines Menſchen das Ganze zuſammenhielt, wie Maurras behauptete,[102]) ſondern daß die Einheit und Durchſchlagskraft letzten Endes darauf zurückzuführen ſind, daß die Silloniſten nicht äußerlich durch Aufrufe und Reklame zu mehr oder weniger oberflächlichen Mitläufern gemacht worden ſind, ſondern daß ihre Mitgliedſchaft urſprünglich von einem entſcheidenden Willensentſchluß und ihre Tätigkeit immer wieder vom tiefſten Born des Lebens ausgegangen iſt.[103])

Deshalb braucht noch nicht verkannt zu werden, daß die Perſönlichkeit Marc Sangniers im allgemeinen und ſeine Beredſamkeit im beſonderen wenigſtens in den Kreiſen, die unmittelbar mit ihm in Verbindung ſtanden, Inſpirationsquellen von unvergleichlicher Bedeutung waren. Wir Deutſche können uns ſchwer die perſönliche, alles verklä-

rende Art der Freundſchaft vorſtellen, wie ſie der überſchwengliche Mark wenigſtens in der erſten Zeit einführte und wie ſie ſpäter immer wieder bei intimen Feſtlichkeiten zutage trat. Wir ſind zu nüchtern geworden. Die Hainbund- und Wertherſtimmung iſt uns im Strudel des Machtverlangens geſchwunden. In unſern beſten Freundſchaften iſt weniger die Seele als der Verſtand beteiligt, ſprechen wir mehr von Problemen, die wir löſen, als von ſeeliſchen Wirklichkeiten, die uns durchſchauern. Wir ſind eben Utilitariſten geworden, der Idealismus, auch der ſchüchternſte, iſt faſt der Lächerlichkeit verfallen. Die Worte, die einſt unſere Väter zu höchſter Begeiſterung entflammten, ſind uns Rauch und Schall. Anders iſt es in dem demokratiſchen Frankreich. Da ſind die großen Worte und Bilder hie und da noch von geheimnisvollem Zauber umwoben. Die franzöſiſche Senſibilität iſt beſonders leicht entflammbar. Ohne das wäre der Verſuch, die Volksſchuljugend mit Hilfe einer zerflatternden Laienmoral zu erziehen, gar nicht denkbar geweſen. In dem ſillioniſtiſchen Freundſchaftsbund, wo die Senſibilität einen Nährboden ſondergleichen fand, mußte Worten wie Demokratie, Kultur, Vaterland, Menſchheit, Liebe uſw. vor allem im Munde eines Mark Sangnier im höchſten Grade beſchwingende, befeuernde Kraft innewohnen.

Die Liebe war aber nicht nur das Formprinzip des innerſillioniſtiſchen Lebens, ſie charakteriſierte auch das äußere Wirken der Freunde. „Wir ſehen in jedem Gegner nicht einen Feind, den wir niederſchlagen, ſondern einen Menſchen, den wir gewinnen müſſen.“ Das galt von den zahlreichen Gegnern, die den Sillon aus theologiſchen, ſozialen, politiſchen Motiven bekämpften; die Silloniſten ſuchten ſie zu *überzeugen* und ließen zu dieſem Zwecke

nichts unverſucht. Erſt wenn ſie einſahen, daß der Gegner unzugänglich, daß ſeine geiſtige Art von Grund aus anders war oder einer anderen Zeit angehörte, dann unterließen ſie das. Aber auch den Feinden des Vaterlandes gegenüber waren die Silloniſten nicht unverſöhnlich. Imperialismus und Nationalismus entſprachen nicht ihrem Weſen. Indem ſie für Frankreich arbeiteten, glaubten ſie der Menſchheit zu dienen. Sie glaubten an die Möglichkeit eines Weltfriedens, einer Menſchheitsverbrüderung. Ihre Geiſterverfaſſung war weſentlich pazifiſtiſch. Gratry und Perraud, die mehr als einmal den verhängnisvollen Einfluß aufzeigten, den die Verherrlichung des Krieges auf viele Geiſter ausgeübt hat, ſind hier ihre Vorläufer. Die Silloniſten Vanderpol und Gemahling haben insbeſondere die Verbreitung pazifiſtiſcher Gedanken in die Hand genommen.[104])

Aus dem Dämmergrund dieſer Religion und Demokratie, Vaterland und Menſchheit in gleicher Liebe umſchlingenden Glaubensſeligkeit quollen die Taten der Silloniſten. Der Überſchwang, der das Idealbild, „die Sache", umwallte, entlud ſich in Arbeit ohne Maß und Ende. Das Gefühl, Träger eines hohen Ideals zu ſein, die langgeſuchte Syntheſe von unvergänglicher Wahrheit und moderner Lebensnotwendigkeit darzuſtellen, die Gewißheit, daß das Tiefſte in ihm von Gott gewirkt war, daß er ſie erweckt und zur Arbeit geführt hat, gab dem Silloniſten jauchzende Siegeskraft. „Chriſtus, der den Blinden von Jericho heilte, indem er ihm ſagte: Dein Glaube hat dir geholfen, wird es wollen, daß auch unſer Glaube an die Sache das ſicherſte Unterpfand baldigen Sieges iſt."[105]) Die verfolgbaren Äußerungen des Innenlebens wie die vom vollen Licht der Öffentlichkeit beſtrahlten

Handlungen offenbarten dieſen einheitlichen chriſtlich-demokratiſchen Grundzug; alles Sein und Handeln trug den Stempel kraftvoller Sicherheit, ſtilvoller Geſchloſſenheit. Das politiſch-ſoziale Ideal, dem der Sillonist auf dieſem Wege zuſtrebte, iſt das des „echten Demokraten", des „demokratiſchen Elitemenſchen", der, ſei er Arbeiter der Hand oder des Geiſtes, dank ſeiner religiöſen Überzeugung und moraliſchen Kraft ſoviel Gewiſſenhaftigkeit und ſtaatsbürgerliche Aufopferungspflicht beſitzt, daß ein Regime beſtehen kann, in dem die eiſerne Hand des Souveräns nicht immer zwingen muß, das Allgemeinintereſſe der Geſellſchaft nicht zu verraten.[106])

Indem wir ſo den Verſuch wagten, die Geiſtesverfaſſung des Silloniſten zu analyſieren, dürfen wir hoffen, dem Weſen des Sillon näher zu kommen; denn dieſes beſteht ja gerade darin, daß er eine „Seelengemeinſchaft" iſt, eine alleſumfaſſende, alleſeinende Solidarität, die nicht getrennt von jedem einzelnen, ſondern in ihm erſt wirklich und wirkſam iſt.[107]) Oder war es vermeſſen, einzudringen in dieſe geheimnisvolle Wirklichkeit, in der nicht ſo ſehr Ideen ſich zu unlösbarer Einheit verbanden als vielmehr Gefühle, die zu tief waren, als daß die Analyſe ſie durchdringen könnte?[108])

D. Die Methode des Sillon.

„Man muß die Wahrheit mit ganzer Seele ſuchen." Dieſer Wahlſpruch des Sillon enthält ſeine Methode. Alles, was wir denken und tun, muß von dem Wunſche eingegeben ſein, die Wahrheit zu faſſen, anzuerkennen und zu verwirklichen, welcher Art ſie auch ſei. Was hindert uns aber daran, die Wahrheit mit ganzer Seele zu ſuchen? Zunächſt die Leidenſchaft unſeres Herzens, gegen

die wir unſer ganzes Leben lang von Religion und Moral aufgerufen werden; die Vorurteile „des immer ſchwachen, trügeriſchen Verſtandes“, der ſtolz und ſelbſtbewußt dazu neigt, a priori die Formeln des Lebens zu konſtruieren und ſo den Dingen ſein Geſetz zu diktieren,[109]) oder verzagt und kleingläubig die leeren, vom Leben verlaſſenen Formen der Vergangenheit wieder erneuern will; ſchließlich die Hinderniſſe der Welt, namentlich die Menſchenfurcht und der Menſchendienſt, die der Sillon, eingedenk der Lehren Ollé-Laprunes[110]) und Mſgr. Isoards,[111]) häufig brandmarkte. Nicht nur durch Worte, ſondern durch ihre Haltung proteſtierten ſie gegen die Art derer, die für ihren Katholizismus gewiſſermaßen um Verzeihung bitten, die nicht als gar zu unmodern und unvernünftig gelten wollen und daher bei jeder Gelegenheit „fortſchrittliche“ Ideen vertreten zu müſſen glauben.[112])

Nach Ausräumung all dieſer Hinderniſſe konnte und mußte das Urſprüngliche in jedem Innenleben, das Poſitive, das in den Tiefen der Seele ſchlummert, offenbar werden. Der Menſch iſt im wahren Sinne des Wortes „zu ſich gekommen“. Der erſte Rat, den der Sillon dem Wahrheitsſucher zu geben hat, ſcheint der zu ſein: Laß die Stimme der Welt und der Sinne betörendes Locken verklingen, ſteig hinab in den tiefen Schacht deiner Seele, laß dich lauſchend nieder am Rand des unermeßlichen Meeres, damit du das geheimnisvolle Leben, das dort an dich heranflutet, vernimmſt. Er will ja „die wiſſenſchaftlich-experimentelle Methode“ verfolgen, die darin beſtehe, die Wirklichkeit in Menſch und Gegenwart überall da, wo ſie ihm lebendig und unverfälſcht entgegentrete, anzuerkennen, ſich von ihr geſtalten zu laſſen, aus ihr erſt die Ideen und Theorien zu entnehmen, da in ihr,

dem geläuterten Auge erkennbar, die providentiellen Abſichten Gottes in die Erſcheinung träten.

Was das individuelle Leben angeht, ſo ſagt Marc Sangnier, es ſcheine unmöglich, daß das Tiefſte und Weiteſte, was in uns nach Liebe und Menſchlichkeit ſtrebe, nicht auch das Wahrſte, Wirklichſte, ja, daß es Übermenſchliches ſei, das ſeine Quelle im Unendlichen habe.[113]) Es ſcheint, als ob hier Gedanken Gratrys lebendig ſind: „Iſt Gott ſtumm? Iſt es nicht ſicher, daß Gott unaufhörlich ſpricht, wie die Sonne alles erleuchtet? Ich möchte euch mit Thomaſin ſagen: Wer über dieſe Dinge ſtaunt und ſie als unglaublich, ungehofft, unerhört anſieht, der weiß nicht oder bedenkt nicht, daß das wirkliche, ſubſtantielle Herabſteigen Gottes in die vernünftige Natur ſich ohne Unterlaß, ja täglich vollzieht."[114])

Darum ſagt E. Vincent: „Man darf die Wahrheit zunächſt nicht draußen ſuchen, ſondern in uns, in unſerm von den phyſiſchen Banden und Notwendigkeiten losgelöſten Geiſt; denn ſie iſt kein leeres Prinzip, kein fleiſchloſes Skelett, kein regelmäßiges Gebäude mit ſcharfen Ecken, das man auf irgend einem fernen Hügel in unbewegter Ruhe betrachten kann. Sie iſt das, was man in ſich trägt, was man glaubt, was man fühlt, was man aus tiefſtem Herzen liebt, das, was man mit ganzer Seele erſtrebt. Zweifellos umſchließen die Grenzen unſeres Seins nicht die ganze Wahrheit, aber wir finden wenigſtens in den lebendigen Tiefen die Quellen des harmoniſchen und reichen Stromes, der uns über uns ſelbſt hinauszutragen vermag. Der Menſch muß ſich ſelbſt finden, ehe er Gott ſuchen kann. *Die Liebe und die Begeiſterung ſind die Quellen des Wahren* ... Wir haben unrecht, wenn wir glauben, durch das Studium der Wiſſen-

ſchaft zur Wahrheit zu gelangen; im Gegenteil, wir geraten dadurch nur noch tiefer in die Finſterniſſe und Abgründe des Fleiſches. Nur die Liebe macht die Seele frei. Sie muß nur durch den Willen und die Übung des inneren Lebens gehoben werden In drei Worten kann man die Lehre von der Wahrheit zuſammenfaſſen: Lieben, handeln und leben."[115]) Wir finden hier, wie ſo oft, daß die Theorie nichts anderes als die begrifflich ausgedeutete ſeeliſche Wirklichkeit iſt. Der Silloniſt iſt weſentlich Enthuſiaſt, Myſtiker und Mann der Tat, wie ſchon dargelegt wurde. Er hat keine Zeit und vielleicht auch nicht die Kraft des Intellekts, eine langwierige Forſcherarbeit geduldig zu Ende zu führen und auf dieſem Wege zur Wahrheit zu kommen. Daher bejaht er das, was *in ihm* als höchſte Wirklichkeit lebt, die überſtrömende Begeiſterung und Liebe, die Sehnſucht nach dem Höheren, Gerechteren, ohne weiteres als *die* Wirklichkeit, aus der die Wahrheit durch Handeln und Leben, ſeinen tiefſten Bedürfniſſen, wie von ſelbſt erfließen.

In dieſen Ausſtrahlungen ſeiner Liebe, Güte und Gerechtigkeit gibt uns Gott nicht nur den Weg an, auf dem wir zur Wahrheit kommen. Ausgehend von der Vorausſetzung, daß dieſer Lebensſtrom „unbeſiegbar", „unwiderſtehlich" iſt, gibt es für den Sillon keine zuverläſſigere Methode, zur *Verwirklichung* der zunächſt nur vorgeſtellten Ideale zu gelangen, als die immanenten Lebensgeſetze, die ſich in ihm offenbaren, zu erforſchen und ſtets zu beobachten.

Wie das Leben von niederen zu höheren Formen und Funktionen, alſo von unten nach oben, ſteigt, ſo entfaltet ſich der Sillon zu immer reicherem Weſen und Wirken. Nur an einer Stelle wird dieſes Prinzip bewußt durch-

brochen, wo die Notwendigkeit einer Elite zur Geſellſchaftsreform verkündet wird. Wie das Leben ſein Energiezentrum im Innern hat und von hier aus das, was von außen herankommt, aufnimmt oder abſtößt, ſo auch der Sillon, ſowohl individuell als auch korporativ. Dem Silloniſten wird immer wieder eingeſchärft, daß nur, wer in ſich ein reiches Leben führt, erfolgreich arbeiten kann. Ebenſo iſt der Sillon als Ganzes zunächſt „ein Leben", „eine Freundſchaft" und dann erſt ein Inſtrument der Eroberung.

Das, was dieſes innerſilloniſtiſche Leben an Erfahrung, Methode und Ziel erringt, iſt prinzipiell niemals von oben auferlegt, von außen herangebracht, es iſt Ergebnis, Syntheſe des Geſamtlebens. Demokratiſche Solidarität, dynamiſches Wachstum gehören zum Weſen des Sillon. Er bezeichnet es nicht umſonſt als ſein Ideal, die Perſönlichkeit und das Innenleben ſeiner Mitglieder aufs vollkommenſte auszubilden. Alle ſollen ſie, die einen mehr theoretiſch, die andern mehr praktiſch, die einen mehr durch ihre begeiſternden Worte, die andern durch ihr vorbildliches Leben, an dem großen Werke der Lebens- und Lehrentfaltung arbeiten. Das „kollektive Gedankenunternehmen" — ſo wird gelegentlich der Sillon charakteriſiert — erreicht alſo dann ſeine vollkommenſte Form, wenn möglichſt viele dazu beitragen, aus den feſtgelegten Grundanſchauungen (Katholizismus und Demokratismus) die Folgerungen der Selbſtdarſtellung und der Geſamtverwirklichung des Ideals zu ziehen.

Dieſem jederzeit vertretenen demokratiſchen Ideal widerſprach freilich in der Praxis die überragende Stellung, die Marc Sangnier von Anfang an wie überall ſo auch in der Ausbildung der ſilloniſtiſchen Ideen ein-

nahm. Man ſpottete mehr als einmal über dieſe Demokraten, die einem abſoluten Monarchen Denken und Leben verkauft hätten. Und doch ſteckt viel Wahres drinnen. Das enthuſiaſtiſche Weſen, durch das ſich die meiſten Sillioniſten auszeichneten, beſtimmte ſie zum Kultus der ſtarken Perſönlichkeit. Und zweifellos haben viele „ihrem Mark" „ein abſolutes, bedingungsloſes Vertrauen" entgegengebracht. Dieſer gab ſelbſt zu, Kameraden hegten ſoviel Sympathie zu ihm, daß ſie alle ſeine Ideen annähmen; wenn er einen Gedanken ausdrückte, entſtände dieſer von ſelbſt in ihren Herzen.[114]) Die Verdienſte Sangniers, der ein anſehnliches Heer tiefgläubiger, ſittenreiner, ſelbſtloſer, tatfroher Apoſtelnaturen aus dem Boden geſtampft hat, waren ja zu offenſichtlich, und viele mochten daher gar kein Bedürfnis ſpüren, eigene Ideen zu haben und zur Geltung zu bringen. Und ſchließlich iſt demütige, von Begeiſterung zu einer großen Sache getragene Mitarbeit auch aller Anerkennung wert.

Andern hinwiederum, Individuen wie Gruppen, war geiſtige Selbſtändigkeit und Geltendmachung ihrer Eigenart im Aufbau des Werkes Gewiſſenspflicht und demokratiſche Notwendigkeit. Das zeigte ſich bei der großen „Elimination" von 1905 und bei anderen Gelegenheiten, wo den Ideen und Methoden Mark Sangniers vielfach ſcharfer Widerſtand entgegengeſetzt wurde, was die Entwicklung wohl auch nicht unweſentlich beeinflußte.

Das ſillioniſtiſche Temperament durchdrang und feſtigte die in ſich vorgefundene und in der Lebensgemeinſchaft des Sillon gehegte Fülle der Höhenſehnſucht, indem es zuverſichtlich an den Sieg der erträumten Ideale glaubte. Damit dieſe nun aber der Entwicklung des Geſellſchaftslebens als Leitſterne dienen können, muß vorausgeſetzt

werden, daß auch in den Schweſterſeelen ein Funke dieſer Art glimmt. In ihrer ungeläuterten Form iſt es nichts anderes als die Sehnſucht nach dem Glück, die im verlorenſten Menſchenkinde mit jedem Frührot wieder lebendig wird. Hier müſſe man anknüpfen, wolle man fruchtbare Arbeit leiſten. Denen, die auf der Welt lärmenden Straßen Erfüllung ſuchen, müßten die Höhenpfade der Religion, des Katholizismus, gezeigt werden. Die Franzoſen insbeſondere, deren Glücksverlangen ſo eng mit demokratiſchen Neigungen verbunden ſei, daß man ſagen könne, Frankreich habe Heimweh nach dem Sillon,[117]) müßten immer wieder auf das Ideal der Demokratie hingewieſen werden. Gewiß ſind die Ideen des Sillon in jedem Franzoſen, aber nur dem Keime nach, vielen unbewußt.[118]) Dieſe vorhandenen Keime pflegen und entfalten, dieſe Schätze zum Bewußtſein bringen, war ſomit methodiſch das erſte, was den Silloniſten zufiel, wenn ſie das Gebiet der Volkserziehung betraten. Das oberſte Geſetz des Lebens heißt auch hier, das annehmen, was iſt, was durch ſein Wirken und Leben ſeine Wirklichkeits- und Lebenskraft beweiſt.[119]) Dieſe Anknüpfung an das geſchichtlich Gegebene bedeutet alſo in dem Frankreich des 20. Jahrhunderts Anerkennung der Demokratie und der Republik, mit einem Wort der Errungenſchaften der großen Revolution. Dieſer Opportunismus hängt aufs innigſte mit ſeinen optimiſtiſchen und evolutioniſtiſchen Grundanſchauungen zuſammen. Er bedeute nicht eine Verwerfung der nationalen Tradition, ſondern ihre Krönung. Es gelte ja nirgends, die Taten der großen Vorfahren mechaniſch zu wiederholen, ſondern ihren Geiſt zu erfaſſen und zu handeln, wie ſie an unſerer Stelle unter den heutigen Verhältniſſen gehandelt haben würden.[120])

Freilich alles individuelle und kollektive Leben, in welcher Form auch immer es uns entgegentritt, iſt mit Fehlern und Schwächen behaftet. Der Geiſt der Finſternis arbeitet unausgeſetzt daran, den Willen, der den Flügen der Sehnſucht folgen möchte, ſeitwärts zu lenken auf die Irrwege der Welt. In dieſes kranke Leben, wie es der erſte Befund offenbart, muß alſo ein höheres, fruchtbareres Prinzip eingeführt und alle Lebensträger in ihrer Wachstumskraft ſo geſtärkt werden, daß ſie die minderwertigen Keime, Anſätze und Auswüchſe von innen heraus abzuſtoßen vermögen. So iſt die Arbeit des Sillon weſentlich Ausmerzung der Schädlinge und Schmarotzer auf individuellem, familiärem und ſozialem Gebiete, Belebung und Stärkung der urſprünglichen Lebenskräfte und dadurch Rechtfertigung des eigentümlichen Weſens: Die Individuen bedürfen einer religiös geſtimmten Erziehung zu Selbſttätigkeit und Selbſtändigkeit, damit ſie ſich freimachen können von allen Leidenſchaften und Vorurteilen und ſo zum vollen Bewußtſein ihrer Menſchenwürde und Menſchenpflichten kommen. Das innere Leben des Sillon, die Arbeit in den Studienzirkeln uſw. iſt ja nichts anderes als ein Verſuch, in den jungen Leuten durch Fernhaltung oder Ausſchaltung ſchädlicher Faktoren die Fülle des chriſtlich-demokratiſchen Lebens zur Entwicklung zu bringen. Wie Keile ſollten ſich dann dieſe lebendigen Verkörperungen des ſilloniſtiſchen Ideals hineinſchieben, wie der Sauerteig ſollten ſie wirken in der paganiſierten Geſellſchaft, auf daß alle Menſchen in Chriſtus die Kraft finden, ihr eigenes Intereſſe zu opfern auf dem Altare der Geſamtheit. So allein können die Familien bewahrt werden vor der Auflöſung, die Genoſſenſchaften, Gewerkſchaften befreit werden von dem

Geiſte kurzſichtiger Gewinnſucht, ehrgeizigen Machtſtrebens. So allein kann das Gift des Chauvinismus, des Sektarismus und des Antipatriotismus von der Politik ferngehalten werden. So allein kann endlich verhindert werden, daß die Religion durch Vermengung mit rein weltlichen Herrſchaftsgelüſten beſudelt wird.

In Verfolgung der bis jetzt angewandten Methode, die im Leben fortſchreitend ſich offenbarende Wahrheit demütig anzuerkennen, ſie inbrünſtig zu lieben und ihre Verwirklichung hartnäckig zu wollen, iſt der Sillon nur konſequent, wenn er behauptet, das Ideal, dem die von ihm geführte chriſtlichdemokratiſche Kulturentwicklung zuſtrebe, in ſeinen einzelnen Zügen nicht zu kennen. Es ſei lebensfremde Begriffsſpielerei, wollte man in der Studierſtube mit den Philoſophen metaphyſiſche Syſteme aufbauen, mit den Politikern ganze Konſtitutionen oder bis ins einzelne gehende Programme ausarbeiten. Was Bacon von der Natur geſagt habe, das gelte auch von den Völkern: Man kann ſie nur unter der Bedingung leiten, daß man ſich vor den berechtigten Bedürfniſſen, die in ihrer Entwicklung zutage treten, beuge. Die Organiſation (eines Volkes) gleicht der der Zellen im lebendigen Körper, die ſich von ſelbſt ordnen nach einem Plan, deſſen Umriſſe erſt nach und nach deutlich erkennbar werden.[121]) Jedes Volk habe eine Leitidee. Dieſe glaubt nun der Sillon, wenigſtens was Frankreich angeht, erſchaut zu haben; es iſt die Demokratie. Frankreich, das weſentlich fortſchrittlich ſei, erſtrebe auf dem Wege der Demokratie eine höhere Menſchenwürde; Frankreich, das, wie die Kreuzzüge und die große Revolution beweiſen, eine Weltmiſſion zu erfüllen habe, müſſe jetzt die Wehen einer entſtehenden Staats- und Geſellſchaftsordnung über ſich

ergehen laſſen, damit dereinſt der Menſchheit das Ideal einer neuen Kultur in Selbſtverſtändlichkeit und Kraft entgegengebracht und ſie auf dieſe Weiſe mitgeriſſen werde, ihm anzuhängen.

Nur von dieſem Geſichtspunkte aus kann man den Sillon recht verſtehen, der wegen ſeiner ſchillernden, unbeſtimmten Ideen oft getadelt worden iſt. Man geſteht natürlich auch im Sillon, daß „die ſo gewonnenen Reſultate im Vergleich zu dem, was ſie einſt ſein können, nicht ſehr groß ſind“; aber man tröſtet ſich mit dem Worte Taines: „Wieviel Zeit, wieviel gegenſeitig ſich berichtigende Beobachtungen, wieviel Unterſuchungen in Gegenwart und Vergangenheit auf allen Gebieten des Denkens und Handelns, welch vielfältige, ſäkulare Arbeit, damit der Geiſt eines großen Volkes, welches ein Völkeralter geſchaut hat und immer noch lebt, in ſeiner Fülle offenbar werde! Und doch iſt dies das einzige Mittel, um nicht daneben zu bauen, nachdem man ins Leere hinein geredet hat.“[112])

E. Die leitenden Ideen.

1. Vom Leben zur Lehre.

„Man muß die demokratiſchen Tugenden predigen. Das entbindet zweifellos unſere Freunde nicht, ein Programm auszuarbeiten, nicht in ihrer Studierſtube, ſondern brüderlich, im Kontakt mit den Leiden, die die ſoziale Arbeit bringt, und mitten in der demokratiſchen Wirklichkeit; dies geht indes dem Programm ſelber voraus und beherrſcht es.“[113]) Was bis jetzt über den Sillon geſagt worden iſt, beweiſt, daß er von Anfang an, teils unbewußt, teils bewußt die Tat in den Vordergrund gerückt hat. Sein Temperament trieb ihn dazu. Doch die

allgemeine Orientierung der ſilloniſtiſchen Tätigkeit im Sinne der chriſtlichen Demokratie konnte auf die Dauer nicht genügen. Je weiter die Bewegung ausgriff, deſto energiſcher mußte ſich das Bedürfnis geltend machen, die eigenartigen Methoden, die noch unbeſtimmten Ziele gegen die Angriffe der Gegner zu verteidigen. So kriſtalliſierte ſich um die lebendige Tat eine feſte Ideenlage, es entſtand die ſilloniſtiſche Doktrin. Die Entwicklungsgeſchichte und die Erfolge des Sozialismus mußten ihm zeigen, daß nach wie vor „die Ideen und Syſteme entſcheidende Mächte ſind".[134]) Der Sillon, der nichts anderes zu ſein vorgab als die Selbſtdarſtellung der idealen Seele in ihrer unruhig vorwärtsdrängenden Feuerkraft, mochte ſich noch ſo ſehr der Einſchnürung in ein feſtes Programm widerſetzen; was lebt und wachſen will, muß der Wirklichkeit Rechnung tragen und ſich mit fremden Elementen auseinanderſetzen. So paßt ſich an, was beſtehen will; ſo verändert ſich äußerlich, was ſein Inneres zu bewahren entſchloſſen iſt. Den Sillon trieb es zum Volk. Wer kann aber mit leeren Händen hingehen zu ihm, das ſich die Kehle wund ſchreit nach Glück und Zukunft! Der Wundergarten der demokratiſchen Republik, den die Sillonisten dem Volke zeigten, wies bis jetzt nur himmelanſtrebende Palmen und exotiſche Blumen auf, die den betäubenden Duft zauberumwobener Gefühlspracht ausſtrömten. Aber was konnte der verhärtete Proletarier hier finden, er, deſſen Seele niemals zu Schönheit und Erhabenheit erwacht iſt!

So wurde der Sillon an die Seite volkswirtſchaftlicher Schulen und politiſcher Parteien gedrängt. Wenn er auch nicht demagogiſch durch die dem Volke in Ausſicht geſtellten Vorteile wirken wollte, er mußte doch mehr und

mehr die materiellen Forderungen formulieren, er mußte dem Volke Rede und Antwort ſtehen und ſo die Prinzipien ſeiner demokratiſch orientierten Arbeit zu Ende denken. Es galt alſo, Ordnung zu ſchaffen und allerhand Nützliches in dem Garten zu pflanzen, ehe man das Volk einladen konnte, ſich drinnen zu ergehen. „Wir wollen Praktiker und nicht Theoretiker oder Ideologen ſein. Aber ein Minimum von Theorie können wir trotzdem nicht entbehren; wir brauchen es zur eigenen Befriedigung in unſeren Studien. Außerdem iſt es unentbehrlich in der Diskuſſion.“[135]) Dieſes Minimum von Theorie ſoll nach ſillioniſtiſchem Ideal nicht einem Kopf entſtammen und allen andern aufgezwungen werden. Es ſoll das Reſultat der Geſamterfahrung, der Ausdruck des jeweiligen Geiſteslebens des Sillon ſein. So ſagt Couſin von dem „Katechismus der Nationalökonomie des Sillon“, daß „er gewiſſermaßen aus den Belehrungen, die in den „Arbeitsſälen“ gegeben wurden, entſtanden ſei“.

Vom monarchiſtiſchen Standpunkt aus, der mit feſtumriſſenen Ideen und Einrichtungen rechnet, iſt es leicht, dem ſich emporringenden Syſtem der chriſtlichen Demokratie Unklarheit vorzuwerfen. Der Sillon tröſtet ſich, indem er die Demokratie mit einem jungen Lebeweſen vergleicht, das nur die Triebkraft der Säfte für ſich habe, aber hoffentlich herrliche Früchte bringen werde.

Und zu den ſchlechteſten Früchten gehören auch nach der Meinung des Sillon die Ideen durchaus nicht; jedenfalls werden ſie mit außerordentlicher Zähigkeit feſtgehalten und verteidigt, wenn ſie einmal zum Bewußtſein gekommen ſind. Das Gefühl, ſie durch Erfahrung gewonnen, an ihren Wirkungen und Früchten ſie als wertvoll erkannt zu haben, iſt ihnen, ich möchte ſagen ein

ſinnfälliges Kriterium ihrer Wahrheit. Fortan ſtehen ſie inmitten des ſich fortbewegenden Lebens wie der heilige Gral, um den die, aber auch nur die ſich ſcharen, die mit reinem Herzen und gutem Willen nach dem Wahren ſtreben. „Wir wollen durch unſere Ideen nicht einer Anhängerſchaft gefallen, ſondern unſere Anhängerſchaft bildet ſich, indem alle die ihre Reihen verſtärken, denen unſere Ideen gefallen.“[124])

2. Ausgangs- und Zielpunkt der ſillonistiſchen Gedankenbildung.

Das ſillonistiſche Temperament, in dem der ſchaffensfrohe Optimismus vorwaltet (vgl. Kap. C), hat ſich eine Methode geſchaffen, die alle mechaniſche Reſtauration und Revolution verwirft, die das Beſtehende anerkennt und durch organiſch-pädagogiſche Ausmerzung aller Schwächen die Wirklichkeit zum Ideal erheben will (vgl. Kap. D). Dieſe Methode wird auch bei der Ideenbildung befolgt. Die religiöſen Wahrheiten ſind die hehren Leitſterne des Sillon. Auf ſie findet das Schaffensprinzip keine Anwendung. Denn nach katholiſcher Anſchauung hat die von Gott geſetzte Hierarchie allein die Aufgabe, die in ihr auftretenden Mängel und Mißbräuche abzuſtellen. Ihr Ideengehalt darf nicht von Laien ſelbſtändig um- und weitergebildet werden. Wohl aber ſoll ſie Inſpiration und Kraft ſein und allen Gedanken das Siegel ihrer unvergänglichen Schönheit aufdrücken. Die Demokratie iſt das geſchichtlich Vorgefundene; trotz aller Schwächen und Auswüchſe wird ſie als Leitidee des franzöſiſchen Volkes anerkannt und ſo recht eigentlich zum Ausgangspunkt der Gedankenbildung

gemacht. Die ideale Demokratie wird beſtimmt, indem man alles Unberechtigte und Ungerechte, was ſich ſeit der Revolution um ſie angeſetzt hat, entfernt. Der Individualismus des 19. Jahrhunderts hat das Hohe, was 1789 geahnt wurde, verleugnet. Ehrgeiz, Klaſſenintereſſe, Parteigeiſt, kapitaliſtiſche Begehrlichkeit, klerikale Gelüſte haben allerwärts ein Chaos geſchaffen. Theoretiker und Intellektualiſten waren am Werke, durch Verordnungen und Geſetze einen Neubau zu errichten, als ob man die lebendige Wirklichkeit in den Rahmen eines erſonnenen Syſtems zwängen könnte. Als nach den unglücklichen Wahlen von 1898, „dem Sedan der franzöſiſchen Katholiken", die Jakobiner ans Ruder gekommen ſind, da glaubt Marc Sangnier das Vaterland zu ſehen „blutend, mit bleichem, müdem, ſchmerzentſtelltem Antlitz".[121]) Ein religions- und traditionsfeindlicher Radikalismus ſucht ja mehr und mehr Demokratie und Republik als ausſchließliche Domäne ſeiner unduldſamen Sekte in Anſpruch zu nehmen und jedem den Eintritt zu verbieten, der nicht Sozialiſt und Atheiſt iſt. So gleicht die Demokratie der Gegenwart einer enthaupteten Monarchie, an deren Spitze eine von Freimaurern inſpirierte, von Parlamentariern abhängige Oligarchie ſteht. Die Knechtſchaft, die ſie ausübt, kommt nicht von der Allmacht eines Mannes; ſie iſt anonym, heuchleriſch, unverantwortlich; ſie geht aus von einer Majorität, die nicht den allgemeinen Intereſſen, ſondern nur der Partei dient. Die Regierenden haben ihre deſpotiſchen Herreninſtinkte und die Regierten ihre Sklaveninſtinkte noch nicht abgelegt. Auch in alle anderen Funktionen und Einrichtungen des ſozialen Organismus hat die Politik ihr zerſetzendes Gift hineingetragen. So gleichen denn die meiſten von denen, die heute ſich Demokraten

nennen, Männern, die „bereit ſind, ſich in jede Knechtſchaft zu ſtürzen". Frankreich iſt noch zerriſſener, als wenn es einem Herren dienen müßte, und Marc Sangnier verſteht es, wenn „ſehr viele aufrichtige Männer verſucht ſein können, das Wort Demokratie zu verabſcheuen".[126])

Dieſe Demokratie, die der Radikalismus und Parteiegoismus zuſtande gebracht haben, iſt aber nur eine Verzerrung eines Höheren, dem Frankreich trotz aller Hinderniſſe und Mißbräuche zuſtrebt. Im Sillon ſind dieſe Ideen bewußt geworden. Seine in den Grundzügen klar erkannte Aufgabe iſt es, „der Demokratie, die ihren Weg ſucht und, von Schmerzen durchzuckt, unverſtandene Worte lallt", durch Wiederbelebung des Chriſtentums im Volke zu einer ſtarken und fruchtbaren Wirklichkeit zu verhelfen. Die Demokratie ſoll zum Organiſationsprinzip auf wirtſchaftlichem, ſozialem und politiſchem Gebiete werden. Die Demokratie ſoll die zahlreichſte und am meiſten enterbte Klaſſe aus dem „unverdienten Elend" erlöſen, das Leo XIII. einſt konſtatierte. Aber das Chriſtentum iſt ihm ſo in Fleiſch und Blut übergegangen, daß er dabei nicht ſtehen bleibt, daß ihm dies nie nicht als das wertvollſte erſcheint. Ihm wird auch die Demokratie zur Seelenkultur. Er braucht eine aus der Tiefe geſchöpfte Definition, damit niemand, von Worten und Geſten geblendet, ſich Täuſchungen hinſichtlich der Größe der Aufgaben hingeben kann: Sie iſt nach ihm die ſoziale Organiſation, die beſtrebt iſt, im Menſchen den höchſten Grad von ſtaatsbürgerlicher Gewiſſenhaftigkeit und Verantwortlichkeit zu entwickeln. „Zwiſchen der unterſten Stufe, der Monarchie, wo nur ein Herrſcher iſt, weil nur ein Bürger voll bewußt und verantwortlich iſt, und dieſer höchſten Stufe

vollzieht ſich das ganze Ringen der menſchlichen Geſellſchaften.“[129])

Wenn der Sillon dabei auch zugibt, daß dieſe vollkommene Demokratie eher das Ziel einer unendlichen Entwicklung als ein zugänglicher Punkt der Geſchichte ſei,[130]) ſo bleibt doch beſtehen, daß er dieſer demokratiſchen Verwirklichung ſeine Ideenbildung unterordnet. Der Sillon will nicht wie die Intellektualiſten, die „erträumen, was man erarbeiten ſollte“,[131]) die Vielheit des Seins in ein logiſch begründetes, einheitlich aufgebautes Begriffsſyſtem bringen und ſo zu ſeiner reinſten Form, zu ſeinem wahren Weſen gelangen. Die rettende Lebenstat für den einzelnen, die Verwirklichung des Reiches Gottes für die Geſamtheit, das ſind die echten, wahren Ziele; beim Streben darnach iſt Ideenbildung, Syſtembildung nur ein Teil, allerdings ein kaum entbehrlicher, des menſchlichen Geſamtverhaltens. Die Ideen des Sillon tragen, wie Marc Sangnier einmal ſagte, ganz ſpontanen Charakter und ſind vor allem durch eine tiefe Gefühlseinheit miteinander verbunden.[132]) Die Präziſion der Ideen hat nur relativen Wert; die erſte Aufgabe iſt es ja, durch die Kraft und Aufrichtigkeit der Überzeugung, durch die Folgerichtigkeit ſeines Lebens zu wirken.[133])

3. Die Grundzüge des Demokratismus nach der Lehre des Sillon.

Die Demokratie iſt nicht eine willkürliche Geſellſchaftsform, die dem franzöſiſchen Volke von außen aufgezwungen iſt. Sie iſt einem Lebensſtrome zu vergleichen, der die intimſten Fibern durchzuckt. Sie trägt organiſchen Charakter an ſich.

Wenn der Sillon alſo glaubt, die Ariſtokratie und Monarchie überwinden zu müſſen, dann heißt das noch nicht, daß er ſie ſchmäht, daß er radikal mit ihnen brechen will. Er braucht eine Tradition, in der er ſie wurzeln laſſen kann. Der Fortſchritt iſt ihm nichts anderes als die in Bewegung befindliche Tradition. Die Kriſe der Gegenwart beſtehe gerade darin, daß man vor lauter Fortſchrittskult den Zuſammenhang mit ihr verloren habe. Die Tradition allein offenbare die lebendigen Kräfte einer Nation im Gewande all der zeitlichen und räumlichen Zufälligkeiten, durch die ſie ſich vorwärts ringen müſſen einer beſſeren Zukunft entgegen.[134]) Nicht unbeweglichem Reichtum, ſondern entwicklungsfähigen Keimen iſt ſie vergleichbar; ſo kann nichts mechaniſch wiedereingeführt, alles muß dynamiſch gewertet und verwertet werden.[135])

Zum Weſen einer organiſchen Demokratie gehört es ferner, daß ſie einen idealen Ausgleich zwiſchen Autorität und Freiheit ſchaffe. Autorität iſt nicht Deſpotismus; Freiheit iſt nicht Anarchie. Die Freiheit iſt nur möglich, wo das Geſetz herrſcht; wo dies nicht der Fall iſt, ſind die Starken Tyrannen, die Schwachen Sklaven. Das Geſetz ſeinerſeits herrſcht nur dort wirklich, wo es frei angenommen und nicht durch Zwang auferlegt iſt. Wenn das Geſetz herrſcht, ohne geliebt und gewollt zu ſein, ſo gärt entweder die Revolution, oder das Volk hat das Gefühl ſeiner Würde und das Bewußtſein ſeiner Kraft verloren. Der Sillon ſieht in der Dezentraliſation das einzige Mittel, um dieſe Harmonie zu verwirklichen. Iſolierung iſt Schwäche und Unvermögen, das hat das 19. Jahrhundert die Arbeiterſchaft gelehrt. Gruppierung, Organiſation iſt Stärke. Wenn den Gemeinden, Pfar-

reien, Konſumvereinen, Gewerkſchaften und anderen Verbänden mit wirtſchaftlichen, beruflichen, intellektuellen und moraliſchen Zielen weiteſtgehende Freiheit gegeben wird, ihre Intereſſen innerhalb der Grenzen des Gemeinwohles wahrzunehmen, dann wird eine ſtarke Zentralgewalt nicht überall iſolierte Ohnmacht finden und zum Aufgeben aller willkürlichen, ungerechten und tyranniſchen Anſprüche gezwungen werden. Und offenbar iſt dieſe Löſung des uralten Zwieſpaltes dem Geſamtwohl am zuträglichſten. Die Verbände werden als die Intereſſierten am beſten die Verwaltung beſorgen. Die Staatsgewalt braucht ſich nicht in alle Einzelheiten zu miſchen und kann um ſo beſſer die eigentliche Politik betreiben.[136]) So allein können die Mißſtände des gegenwärtigen Regimes, die „Einmiſchung der Abgeordneten in die Verwaltung", die durch die Erhaltung von zwei widerſprechenden Syſtemen — des demokratiſchen Parlamentarismus und der zentraliſierten Beamtenhierarchie — entſtanden ſind und die trotz des Einſpruchs aller Staatsrechtslehrer zu „Grundgewohnheiten des politiſchen Lebens in Frankreich geworden ſind",[137]) beſeitigt werden. Es iſt klar, daß die echte Demokratie weder mit dem Anarchismus, der die öffentliche Gewalt zugunſten der individuellen Freiheit unterdrücken will, noch mit dem Sozialismus, dem die Geſellſchaft, der Staat alles iſt, etwas zu tun hat.

So ſehr nun aber der Sillon theoretiſch die Harmoniſierung von Autorität und Freiheit als Ziel hinſtellt, ſo kommt es in der Praxis doch recht häufig vor, daß er das *Recht des Menſchen auf Freiheit* ſtärker betont. Und das iſt als Reaktion auf die Unterdrückung der Freiheit, die er um ſich herum allenthalben erleben mußte, verſtändlich. Jedoch kann man ihn nur äußerlich

dem alten Liberalismus an die Seite ſtellen: Beide ſind mißtrauiſch der Tyrannei eines alles reglementierenden Staates gegenüber. Aber aus ganz verſchiedener Stimmung heraus; der Liberalismus, weil er letzten Endes die Freiheit der Bourgeoiſie zu retten hat, der Sillon, weil er in ihr die beſte Gewähr für die Selbſtentfaltung der proletariſchen Kräfte ſieht.

Der Sillon mißt dem Geſetz keine umgeſtaltende Bedeutung bei. „Man bildet eine Geſellſchaft um, indem man zuerſt tief in ihre Sitten eindringt.“[132]) Urſprünglich ſagte man ſogar: „Die Politiker ſind unfähig, irgendeine ſoziale Reform zu vollbringen.“ Auf Grund ſolcher Wendungen, die zweifellos einer übertrieben individualiſtiſchen Stimmung entſtammten, konnte der Vorwurf erhoben werden, daß er ſeine Demokratie ausſchließlich auf den Glauben an Chriſtus, auf ſittliche Kraft baue; daß er „die Einrichtungen wünſche, die den Menſchen am wenigſten ſtützen“ (de Marans). „Wenn man Feuer in die alte Geſellſchaft legte, könnte man ſchöne Leiſtungen chriſtlicher Gymnaſtik ſehen.“[133]) Wie Marc Sangnier ſelber zugibt, haben gerade die Auseinanderſetzungen mit Maurras, dem Führer der Neumonarchiſten, viel zur Klärung ſeiner Anſchauungen beigetragen. So vollzog ſich ungefähr von 1905 ab ſichtlich ein Umſchwung. Die Volkserziehungsarbeit ließ die Schwierigkeiten, mit denen das aufſtrebende Proletariat zu kämpfen hatte, erkennen. Die wachſenden Erfolge, die man auf allen Gebieten zu verzeichnen hatte, mußten Willensmenſchen geneigt machen, die Etappen zum Ziele in raſcherem Tempo und mit gröberen Mitteln der Durchſetzung zu nehmen.

Man lernte allmählich den Wert der Einrichtungen und Geſetze, ihre leitende, ſtützende Kraft kennen. Man

gab zu, daß individuelle Unzulänglichkeiten manchmal ausgeglichen werden, wenn dieſe vorzüglich ſind. Man geſtand insbeſondere ein, daß die Emanzipation des Proletariats durch ſich ſelbſt eine Utopie ſei, ſolange ihm nicht durch ein erſtes Eingreifen des Geſetzgebers materielle Sicherheit im Alter, ein freier Wochentag, die Annehmlichkeiten eines gemütlichen Heimes zur moraliſchen Hebung, intellektuellen Weiterbildung und zur Erziehung der Kinder gewährt würden. Indem er ſo ein Geſetzbuch der Arbeit und die Einmiſchung des Staates verlangte, glaubte er nicht gegen, ſondern für die Freiheit zu arbeiten. Wenn das Geſetz den Beſitz verteidigt, woran es recht tut, ſo muß es noch eiferſüchtiger die moraliſche Geſundheit, das phyſiſche und intellektuelle Leben und die wirtſchaftliche Unabhängigkeit der Arbeiter ſchützen.[140]) So allein könne die kapitaliſtiſche Geſellſchaft die Verbrechen wieder gut machen, die ſie begangen hat. Wenn dann auf der Plattform dieſer erſten Errungenſchaften aus dem Schoße des Proletariats eine Elite erſtanden und die Wirklichkeit in demokratiſchem Sinne umgeſchaffen iſt, dann hätte eine zweite Geſetzgebung einzuſetzen und „am Tage der demokratiſchen Republik" die neue Lage juridiſch zu formulieren.[141])

Eine organiſche Demokratie, wie ſie der Sillon verkündete, iſt alſo wohl vereinbar mit Autorität und Hierarchie, mit Staat und ſtaatlichem Eingreifen. Sie ſtrebt nur darnach, zwiſchen allen Graden des Geſellſchaftskörpers moraliſche Einmütigkeit herzuſtellen, damit die Befehle des einen nichts anderes ſind als der treue, durchſichtige Ausdruck ſozialer Notwendigkeiten und der Gehorſam des andern der vollen Einſicht in die ihm zufallende Funktion entſpringt. Dann wird der Gehorchende

von ſelbſt zur Formulierung des Befehls kommen und die aus der Religion geſchöpfte Kraft wird ihn dazu treiben, den Befehl in freier Selbſtbeſtimmung zu erfüllen, ohne daß brutaler Zwang zu Hilfe genommen werden müßte. Der Sillon glaubte zuverſichtlich die Autorität auf allen Gebieten zu ſtärken, indem er in ſeinen Studienzirkeln und Volksinſtituten eine täglich wachſende Zahl von Menſchen, die bis dahin ſtumpfſinnig, zähneknirſchend den Notwendigkeiten des politiſchen und ſozialen Lebens gehorcht haben, zur vollen Würde des demokratiſchen Bürgers erhob.

4. Die Elite.

Die Höherzüchtung des Staatsbürgers iſt alſo das einzige Mittel, das zur Verwirklichung des demokratiſchen Ideals führen kann. Denn ſelbſt zugegeben, daß Einrichtungen und Geſetze notwendig und nützlich ſind, daß in der Praxis eine gute Geſellſchaftsorganiſation vor dem guten Einzelleben da ſein muß, ſo werden doch unter den gegenwärtigen Umſtänden zur Verwirklichung dieſer guten Geſellſchaftsorganiſation Bemühungen nötig ſein, die nicht aus ihr hervorgehen und nicht von ihr geſtützt ſind. Denn ſie iſt ja noch nicht vorhanden. *Die organiſche Demokratie der Zukunft verlangt alſo eine Elite*, die aus freier Kraft entſteht und die, wenn die Zeit gekommen iſt, durch Einführung demokratiſcher Organiſationen die Geſellſchaft wieder auf ihre Achſe bringen wird, nicht mechaniſch, ſondern durch Expanſion ihres ureigenſten Lebens.

Aber auch die Erfahrungen des täglichen Lebens zeigten dem Sillon, daß es jetzt wie jederzeit führende Männer gibt, wenn auch die führenden Klaſſen ver-

ſchwunden ſind. Man haßt zwar nur zu häufig die wahre Kompetenz, aber gerade in dieſer Geiſtesverfaſſung läßt man ſich um ſo leichter von den Schmeicheltönen der Demagogen und Fanatiker betören. Der Einfluß, den dieſe Männer im Dienſte des Schlechten nutzen, ſoll der demokratiſchen Elite zufallen: „Haben wir den hohen Ehrgeiz, führende Männer zu werden. Das iſt unſere Pflicht, ob wir Arbeiter oder Studenten, Geſchäftsleute oder Denker ſind ... Jeder von uns muß ein Herd werden, von dem aus die Wärme hoher Gedanken ausſtrahlt, ohne die wir das Werk der ſozialen Hebung nicht vollbringen können.“[142]) Wie könnte man auch in der Demokratie, in der die materielle Autorität auf ein Minimum beſchränkt werden ſoll, ohne die moraliſche Autorität der Elite auskommen![143])

Dieſe Elite darf freilich niemals ariſtokratiſch werden; denn dann würde ſie ihre Stärke in der Abgeſchloſſenheit ſuchen. Sie muß demokratiſch bleiben, dann wird ſie in dem Maße ſtark ſein, als ſie allen Menſchen, die guten Willens ſind, zugänglich iſt.[144])

Dieſe Elite wird natürlich anfangs klein ſein. Es brauchen ja auch nicht alle gleich Volldemokraten und Heilige zu ſein. Vielleicht wird immer nur eine Minderheit zur Fülle des demokratiſchen Lebens gelangen. Die ſozialen Kräfte, die durch die Sonderintereſſen der Individuen und Gruppen beherrſcht werden, ſind gegenſätzlicher Natur und ſtreben ſichtlich darnach, ſich aufzuheben. Es genügt alſo, daß einige dieſer Kräfte dem Determinismus der Sonderintereſſen ſich entziehen und dem allgemeinen Intereſſe dienen; dann wird alsbald die Summe dieſer freigewordenen Kräfte die dynamiſche Mehrheit bilden und die Nation in ihrem Sinne mit ſich fortreißen.

Wie gewinnt aber die Elite die Kraft, wie gewinnt ſie die ſtarken innern Triebfedern, um die allmächtigen Sonderintereſſen der Perſon, des Berufes, der Raſſe, der Partei zurückzudämmen, damit das Allgemeine aus dieſem ungleichen Intereſſenkampf ſiegreich hervorgehen kann. Hier tritt der Glaube, das Chriſtentum, der Katholizismus ein. „Die Religion treibt uns an, ſchon hienieden an die Wirklichkeit einer beſſeren Zukunft zu glauben.“[145]) „Wir glauben an die Demokratie der Zukunft, weil wir erfahren haben, daß er (Chriſtus) ſtärker iſt als die Leidenſchaften, die ſich gegen ihn aufgelehnt haben.“[146]) Chriſtus iſt für den Sillon zugleich der weiteſte Ausdruck des Allgemeinintereſſes und der engſte Ausdruck des Einzelintereſſes. In ihm iſt alles, was die Demokratie in Zukunft noch verwirklichen ſoll, ſchon verwirklicht als höchſte Wirklichkeit, als vollkommenſtes Leben. Dem Silloniſten löſen ſich die Ideale der Demokratie nicht als Abſtraktionen aus Zukunftsträumen los, die vor der rauhen Wirklichkeit wie Rauch und Schall vergehen. Für ihn iſt die ideale Gerechtigkeit, der Zukunftsſtaat nicht nur etwas, das durch die Bemühungen und den Fortſchritt der mit jedem Tage beſſer und bewußter werdenden Menſchheit verwirklicht werden kann. Für ihn exiſtiert dieſes Ideal ſchon jetzt. Ihn zieht ja zu gewiſſen Stunden das unendliche und abſolut vollkommene Weſen an, es ruft ihn zu ſich und errichtet das Reich Gottes in ſeinem Herzen. „Das Reich Gottes iſt in euch.“[147]) Der menſchgewordene Gott Jeſus Chriſtus will ſich dem Menſchen mitteilen und ſo das Reich Gottes auf Erden verwirklichen, das mithin die höchſte Form des menſchlichen Allgemeinintereſſes darſtellt. Nur indem der einzelne dem Ideal der Menſchheit dient, kann er ſeine indi-

vidiuellen Ziele erreichen. Nur in dem Maße, als wir dem Reiche Gottes dienen, können wir das wahre Leben, das derſelbe Chriſtus uns zugleich mit ſich bringt, verwirklichen; ſo allein gelangen wir zur vollen Entfaltung unſeres Weſens und zur Erfüllung unſerer Heilsaufgabe. Man verſteht nun, fügt Marc Sangnier hinzu, wie nützlich, um nicht zu ſagen unentbehrlich das Chriſtentum (oder beſſer geſagt, der Katholizismus als „integrales Chriſtentum") für eine ſo verſtandene Demokratie iſt.[144])

5. Die Geſellſchaftslehre.

Der Sillon will eine organiſche Demokratie. Darum läßt er die Geſellſchaft nicht aus beziehungsloſen Individuen beſtehen wie der Deſpotismus, der durch Gewalt den Zuſammenhang herſtellt, wie der Sozialismus, der durch Verſtaatlichung aller Werte und Funktionen, wie der Anarchismus, der durch die Utopie der Weltverbrüderung und der Liebe die auseinanderſtrebenden Elemente zuſammenzuhalten ſucht. Im Gegenſatz zu Rouſſeau iſt ihm die Geſellſchaft der Naturzuſtand.

Die Familie iſt die Urzelle der Geſellſchaft. Ihr muß alſo beſondere Aufmerkſamkeit gewidmet werden. Treue Beobachtung der Zehn Gebote, Beſtändigkeit der Ehegemeinſchaft, gute Kindererziehung, Sicherſtellung der Zukunft der Kinder ſind die Vorausſetzungen ihres Gedeihens. Mit Le Play ſieht er das Ideal in der „Stammfamilie", deren Geiſt und Werk durch Generationen fortdauert.[145]) Der Staat muß ſich hüten, durch geſetzliche Beſtimmungen die Ehegemeinſchaft zu gefährden. Er muß ſich die Förderung des Erziehungs- und Unterrichtsweſens ſehr angelegen ſein laſſen, darf den Einzelperſonen und Gemeinden aber nicht die Freiheiten nehmen,

Schulen, Unterrichtsmethoden und Perſonal nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen zu wählen und ſo den Kindern eine Erziehung angedeihen zu laſſen, die der individuellen Lage und dem im Vater verkörperten Familiengeiſte entſpricht. Was die Sicherſtellung der materiellen Zukunft der Kinder anlangt, ſo verwirft der Sillon mit Le Play die zwangsweiſe gleiche Erbteilung des Code civil, die unendlich viel ſoziales und moraliſches Elend über das Frankreich des 19. Jahrhunderts gebracht habe. Das Erbſyſtem der zwangsweiſen Erhaltung des Familiengutes widerſtrebe auch durchaus dem franzöſiſchen Geiſte. Die Teſtierfreiheit hat die meiſten Sympathien des Sillon, doch darf der Vater nicht leichtſinnig und ungerecht ſein. Im Gegenſatz zu Le Play legt er jedoch auf die Teſtierfreiheit und auf die Bevorzugung des Anerben keinen ausſchlaggebenden Wert. Es müſſe bloß die geſetzliche Beſtimmung verſchwinden, daß jedes Kind Anrecht auf einen Teil jeder Güterart hat. Ferner müſſe man die Leute ſoweit erziehen, daß ſie ſich nicht ſcheuen, dem Tod ins Angeſicht zu ſehen, daß ſie frühzeitig den Anerben wählen, ihn heranbilden und ein entſprechendes Teſtament machen.[150]) Eine ſolche Familie kann aber niemals beſtehen ohne Privateigentum, nicht nur an „Kleidern, Haus und Land, ſondern auch an den Arbeitsinſtrumenten". „Das Privateigentum wird immer zum Schutz der individuellen Moralität und der Familienexiſtenz notwendig ſein."[151])

Trotzdem ſeit 1789 die hierarchiſch gegliederte Geſellſchaftsordnung der Vergangenheit ihrer materiellen Stützen verluſtig gegangen iſt, hat ſich der Klaſſengeiſt, der das materielle Intereſſe in den Vordergrund ſchiebt, nicht nur erhalten, ſondern im Sozialismus zu ungeheurer

Heftigkeit und Stoßkraft entwickelt. Gewiß hat das arbeitende Volk Klaſſenintereſſen, die der Sillon mit ſeinen 85 Prozent proletariſchen Mitgliedern nicht verkennen darf und denen die Republik beſondere Beachtung ſchenken muß, da es ſich ja um den zahlreichſten und ärmſten Volksteil handelt. Aber von einer Klaſſengerechtigkeit zu ſprechen, gehe nicht an. Die Gerechtigkeit throne über allen Klaſſen. Darin beſtehe ja gerade einer der Ruhmestitel der Republik, daß ſie die Gleichheit aller Bürger vor dem Geſetz und das Ideal allgemeiner Brüderlichkeit verkündet habe. Gewiß hat die Republik nicht alle ihre Verſprechungen gehalten. Aber ſie iſt auch nur etwas durch uns. Was wir aus ihr machen, das wird ſie ſein.

Damit aber etwas aus ihr gemacht werden kann, iſt das Unentbehrlichſte die moraliſche Kraft. Was ſie mindert wie Alkoholismus, Pornographie, Glücksſpiele uſw., muß aus dem Geſellſchaftskörper entfernt werden. Dagegen muß die notwendige Freiheit allen moraliſch poſitiv wirkenden Kräften gelaſſen werden. Achtung vor jeder ehrlichen philoſophiſchen oder religiöſen Überzeugung, Widerſtand gegen alle Zwangsmaßregeln auf dieſem Gebiet, wie ſie nur zu häufig von den antikleriſalen Machthabern getroffen worden ſind!

6. Das wirtſchaftliche Programm.

Für den evolutioniſtiſch denkenden Sillon ſtellt das 19. Jahrhundert, das 1789 geboren wurde, einen gewaltigen Fortſchritt in der Kulturentwicklung dar. Freilich bleibt dieſer Fortſchritt mehr theoretiſcher Natur. Die Praxis zeigt noch allenthalben beklagenswerte Atavismen. Am ſchwierigſten iſt natürlich die Geltendmachung der

fortſchrittlichen, d. h. chriſtlichen Ideen auf dem Gebiete des Wirtſchaftslebens. Denn hier iſt jeder Fußbreit dem zähen Egoismus der beſitzenden Klaſſen abzuringen. Aber da es ſich hier unmittelbar um das leibliche und geiſtige Wohl des Volkes handelt, kann erſt der Übergang des Chriſtentums in die Wirtſchaftsverfaſſung als ein wirklicher Fortſchritt bezeichnet werden.[132]) Die Revolution hat die Berufsvereinigungen des ancien régime zerſtört, den Arbeiter ſchutzlos zwiſchen erbarmungsloſe Wirtſchaftsmächte eingekeilt, eine Wirtſchaftsverfaſſung, die der orthodoxe Liberalismus theoretiſch zu rechtfertigen ſuchte und immer noch ſucht. Ihren unſterblichen Ausdruck fand dieſe widerchriſtliche ökonomiſche Wirklichkeit in dem Code civil, der nur Beſitzende kannte, um ihren Beſitz zu verteidigen gegen die Nichtbeſitzenden, die ihn ſich aneignen könnten. Daß der Nichtbeſitzende, der von ſeiner Hände Arbeit leben muß, auch Bedürfniſſe und Rechte hat, daß deſſen Kapital, Geſundheit und Arbeitskraft auch geſchützt werden müſſen vor den Krallen habſüchtiger Kapitaliſten, daß die Arbeitsverhältniſſe geregelt werden müſſen, davon ſchienen die Geſetzgeber des Code civil keine Ahnung zu haben. Das höchſte Ideal, das in der Wirtſchaftsordnung verwirklicht werden muß, iſt die Gerechtigkeit. Nur eine demokratiſche Arbeitsorganiſation, die alle Arbeiter mit der Leitung des Unternehmens verknüpft,[133]) kann dies erreichen. Wenn eine proviſoriſche Arbeitsordnung dem Proletarier den Achtſtundentag und einen Mindeſtlohn ſichert, daß er ſeine Pflichten als Familienvater und Staatsbürger voll und ganz erfüllen kann, wenn die Volkserziehung ihn aus einem Sklaven der Maſchine zu einem denkenden Menſchen gemacht hat, wenn er dann gelernt hat, ſeine unſcheinbare

Tätigkeit als Beruf aufzufaſſen und in die Geſamtheit der Geſellſchaft einzuordnen, dann wird er auch imſtande ſein, jede Verantwortlichkeit tragen zu helfen. Dann wird die Entwicklung die Tendenz zeigen, den Gegenſatz von Arbeitnehmer und Arbeitgeber zu verwiſchen oder zu beſeitigen.

Dieſer Sturz der kapitaliſtiſchen Wirtſchaftsorganiſation wird nicht durch Gewalt, nicht durch Revolution herbeigeführt werden, ſondern auf dem Wege langſamer, mühevoller Arbeit, die das ans Licht ſtrebende Proletariat auf ſich nehmen muß. Die Inſtrumente, die ihm zur Verfügung ſtehen, um dieſes Ziel zu erreichen, ſind Gewerkſchaft und Genoſſenſchaft. Der unmittelbare Zweck der Gewerkſchaft iſt es, die iſolierten Arbeiter in einer feſtgefügten Organiſation zuſammenzufaſſen und ſo bei den Verhandlungen die erdrückende Übermacht des Kapitals, die nur zu oft zu Ausbeutung und Willkür Anlaß bot, zu brechen. Dabei dürfen ſie aber nicht ſtehenbleiben, wie manche Nationalökonomen von der Studierſtube aus wollen. Die Unternehmer und Kapitaliſten werfen in ihren Verbänden nur ihr Geld, ihr Kapital, alſo unperſönliche, anonyme Dinge, zuſammen. Sie können neutral ſein. Ganz anders die Arbeiterorganiſationen. Das beſte, was er hat, ſeine Lebenskraft, ſeinen Zukunftswillen, ſein Lieben und Haſſen, ſein Träumen und Verlangen birgt der Proletarier im Schoße der Gewerkſchaft. Dieſe muß alſo höher hinausſtreben, ſie muß eine Urzelle des Zukunftsſtaates ſein wollen und ſich bemühen, das Gewiſſen und die Verantwortlichkeit ihrer Mitglieder ſo zu erziehen, daß ſie fähig werden, dereinſt an Stelle der Patrone die ökonomiſche Führerſchaft zu übernehmen. Das darf uns nicht erſchrecken. Denn die

Organiſation der Arbeit iſt fortwährend Wandlungen ausgeſetzt geweſen. Der Sklave war eine Sache, über die der Herr verfügte; der Leibeigene hatte ſchon Rechte, wenn er auch noch an die Scholle gebunden war. Der moderne Arbeiter verkauft ſeine Kraft an einen Unternehmer, der allein die Leitung des Geſchäftes in Händen hat. Soll damit der End- und Idealzuſtand erreicht ſein? Nein, antwortet der Sillon.

Um dieſes Ziel zu erreichen, muß die Gewerkſchaftsbewegung der ſpontane Ausdruck proletariſcher Tatkraft ſein. Sie darf nicht das Werk der Politiker und Unternehmer ſein (freie und gelbe Gewerkſchaften!), die ſie letzten Endes in den Dienſt ihrer Selbſtſucht ſtellen. Da dies bis jetzt leider in Frankreich faſt immer der Fall war, ſind die Arbeiter mißtrauiſch und halten ſich fern.[154]) Der „Allgemeine Arbeitsbund" (Confédération générale du travail) hat ſich zwar der Tyrannei der Politiker entzogen, aber durch ſeine revolutionären Grundſätze und Taten ſich bei allen gemäßigten Elementen verhaßt gemacht. Seine „ſchimpflichen Ausſchreitungen, ſeine Auflehnung gegen die Geſetze, ſeine Gefährdung der öffentlichen Ruhe, ſeine Verachtung der moraliſchen und religiöſen Kräfte" verurteilt der Sillon aufs ſchärfſte. Eine ideale Gewerkſchaft muß:

1. ſtreng profeſſionell, nicht politiſch;
2. echt demokratiſch, d. h. nicht nur Inſtrument materieller Hebung, ſondern ſozialer Umgeſtaltung ſein;
3. ſie muß die moraliſchen und religiöſen Kräfte achten, die die inneren Bedingungen echter Solidarität und wirtſchaftlicher Erneuerung ſind.[155])

Philoſophiſch intereſſant iſt dabei, daß der Sillon die Funktion der Gewerkſchaft im einzelnen und die wirt-

ſchaftlichen Fragen überhaupt genau ſo auffaßt, wie ſeine Lehrer Gratry, Ollé-Laprune, Fonſegrive das Geiſtesleben. Wie es hier keine ſcharfen Grenzen und abgezirkelte Felder gibt, in denen Dilettanten und Eklektiker im fadenſcheinigen Mantel einer oberflächlichen Wiſſenſchaftlichkeit ſich ergehen können, ſo kennt auch der Sillon auf dem Feld des Wirtſchaftslebens keine ſcharfe Scheidung zwiſchen ökonomiſchem und moraliſchem Intereſſe. Er iſt zu ſehr überzeugt von der gegenſeitigen Durchdringung und Abhängigkeit der Erſcheinungen, als daß er den Standpunkt der liberalen Wirtſchaftstheoretiker teilen könnte. Während dieſe ſagen, man dürfe an das wirtſchaftliche Leben gar nicht mit moraliſchen Geſichtspunkten herantreten, erklärt Marc Sangnier: „Bei den wirtſchaftlichen und ſozialen Fragen intereſſiert uns vor allem ihre Rückwirkung auf die öffentliche Moralität.“ Wir glauben feſt, daß „eine gewiſſe moraliſche Voreingenommenheit bei der Beurteilung wirtſchaftlicher Organiſationen und politiſcher Konſtitutionen notwendig ſei“.[136])

Die Kraft, den moraliſchen Geſichtspunkt zur Geltung zu bringen, alſo das allgemeine Intereſſe über das Einzelintereſſe zu ſtellen, gibt dem Proletariat die Erziehung im Studienzirkel und im Volksinſtitut. Dieſe Vorarbeit muß alſo der Gründung von Gewerkſchaften und von Genoſſenſchaften vorausgehen. Daß der Übergang von der kapitaliſtiſchen zur genoſſenſchaftlichen Ordnung eine Entwickung des Gewiſſens und der Verantwortlichkeit bedeutet, iſt das Kriterium, deſſen ſich der Sillon bedient, um zur Bejahung und Forderung der Genoſſenſchaftsorganiſation zu kommen. Die Genoſſenſchaftler müſſen ſoweit erzogen ſein, daß ſie die Überſchüſſe nicht egoiſtiſch zur Kapitalbildung, ſondern im

Intereſſe der Allgemeinheit verwenden. So wird auch hier der erſte Zweck erhöht und erweitert zur Geſellſchaftsreform.

7. Der Sinn der politiſchen Arbeit.

In dem Maße nun als durch die Volkserziehung einer Elite, durch Gewerkſchaft und Genoſſenſchaft immer mehr Menſchen zum vollen Bewußtſein ihrer bürgerlichen Verantwortlichkeit, zu Pflichttreue und Tatkraft, zu Initiative und Geſchmeidigkeit erzogen werden, wird der Staat der Gegenwart, der von außen ſtößt, der „einem Mantel gleicht, der uns einhüllt und nicht mehr atmen läßt", zum Staat der Zukunft, zum demokratiſchen Staat. Sein Wert bemißt ſich nach der Zahl der Bürger, die ihm ein höheres ſtaatsbürgerliches und moraliſches Leben verdanken.[41]) Der Staat ſoll immer mehr zum harmoniſchen, organiſchen Ausdruck der freien Geſellſchaftsgruppen werden. Eine Genoſſenſchaft z. B. wird nicht dem Staate gehören, das wäre ſozialiſtiſch gedacht, ſondern ſie wird eine der konſtitutiven Kräfte des Staates ſein. Die Demokratie will die Staatsgewalt nicht abſchaffen, ſondern ſie teilen, vervielfältigen, dergeſtalt, daß jeder ein Teilkönigtum erhält, wenigſtens hinſichtlich der Verantwortlichkeit und der Mitarbeit am Gemeinwohl. Deshalb braucht noch nicht jeder an der techniſchen Leitung des Landes teilzunehmen. Aber einen gewiſſen Sinn, taugliche Männer zu wählen und den geeigneten Moment des Eingreifens zu nutzen, kann jeder erlangen. Leitſtern dabei ſoll nicht ſo ſehr das eigene oder das Berufsintereſſe, als die Gemeinde, das Vaterland, ja ſogar die ganze Menſchheit ſein.

So ſtark wird die Mitarbeit des einzelnen betont,

daß auch die vollkommenſte ſoziale Geſetzgebung aus den Händen eines guten Tyrannen als etwas Undemokratiſches, das abzulehnen wäre, hingeſtellt wird; denn „wir legen Wert darauf, ſelber das Glück unſerer ſozialen Erhebung geſchmiedet zu haben". Und beſonders wir Katholiken müſſen Hand ans Werk legen, „die wir die göttliche Kraft unſerer Religion von Gott erhalten haben, mit Hilfe deren wir die ſoziale Gerechtigkeit verwirklichen ſollen".[158])

So müſſen alle weſentlichen und wichtigen Lebenskräfte und Bedürfniſſe, die im Schoße des Volkes ſich aufarbeiten, auch im öffentlichen Leben zur Geltung kommen und in der Geſetzgebung ihre juridiſche Formulierung finden können. „Solange es unvollkommene Menſchen geben wird, ſolange einige die Freiheit der anderen beeinträchtigen wollen, wird ein Mindeſtmaß von Geſetzen notwendig ſein, um die Freiheit der Schwachen gegen die Allmacht der Starken zu ſchützen."[159]) Nur ſoll das Geſetz Ausdruck eines wahren Bedürfniſſes, Krönung einer ſchon eingeſchlagenen Lebensrichtung ſein. Quid leges sine moribus! Denn an und für ſich beſitzen ſie nicht die Zauberkraft, die Individuen umzuformen, wie manche uns glauben machen wollen.

Wer aber dem Proletariat zur Fülle des ſtaatsbürgerlichen Lebens verhilft, ſo daß es, ohne eine neue Sprache erlernen zu müſſen, die Schwelle der Politik überſchreiten und, ohne egoiſtiſche Berufspolitiker als Mittelperſonen in Anſpruch nehmen zu müſſen, ſeine Stimme erheben kann, der wird gerade dadurch ihm die Möglichkeit ſchaffen, in den geſetzgebenden Verſammlungen ſeine Geſichtspunkte und Wünſche zur Geltung zu bringen. Dann wird endlich das Geſetzbuch der

Arbeit entſtehen, nach dem die Gegenwart verlangt. Nicht Theoretiker werden es erſonnen, nicht Tyrannen es aufgezwungen haben. Echt-demokratiſch wird es als reife Frucht vom grünen Baume des Lebens und der Erfahrung fallen und daher von ſelbſt allgemeine Anerkennung finden. Die auf dem Boden dieſes Arbeitsrechtes entſtandenen, ſo reich als möglich ausgeſtatteten Berufsorganiſationen werden es dann vielleicht ſogar ſo weit bringen, daß der alte Senat, der nicht viel repräſentiert, durch einen Berufsſenat erſetzt wird. Wenn all dieſe Reformen erreicht ſind, dann wird erſt das Chriſtentum, das „mit der Revolution in die politiſche Verfaſſung (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) übergegangen iſt", eine Wandlung, die „auf dem Papier" blieb — denn „wir ſind heute nicht merklich freier und gleicher als im Mittelalter" — auch das Leben erobert haben.[160]) Und das iſt das Ziel.

F. Die Stellung des Sillon im Ganzen der ſozialkatholiſchen Bewegung Frankreichs.[161])

1. Das ſozialkatholiſche Lager.

Der modernen ſozialkatholiſchen Bewegung Frankreichs, wie ſie nach 1870/71 von dem Grafen Albert de Mun und dem Marquis René de la Tour du Pin aus religiös-politiſchen Motiven ins Leben gerufen wurde, ſchwebte zunächſt ein praktiſches Ziel vor, die durch die Revolution geſchaffene individualiſtiſche Wirtſchafts- und Geſellſchaftsordnung durch „Verſöhnung der höheren (gebildeten) Klaſſe mit der niederen (Arbeiter-)Klaſſe"

unter Vermeidung der „demokratiſchen Illuſion“ chriſtlich zu organiſieren.[143]) Alsbald machte ſich das Bedürfnis nach Ausarbeitung einer ſozialkatholiſchen Lehre geltend (Conseil des Etudes). Der Syllabus war der Ausgangspunkt. Er „mußte die Reaktion bewirken, damit der Fortſchritt ſich vollziehen konnte“.[144]) Demgemäß vollzog ſich die Beſinnung auf ſozialkatholiſche Normen von vorneherein im bewußten Gegenſatz zu dem in Religion, Politik und namentlich in Volkswirtſchaft herrſchenden Liberalismus. Was de la Tour du Pin, der Syſtematiker, der ſeine erſten Anregungen Le Play verdankte,[145]) erarbeitete, warf de Mun, der zündende Redner, in die Maſſen. Die Arbeiten der „Unions de Fribourg“ (1884—1889) und der Kongreſſe von Lüttich (1886, 1887, 1890), an denen die Freunde hervorragenden Anteil nahmen, bedeuteten einen internationalen Einſchlag in das Gewebe ihrer Ideen. 1890 konnten ſie in Lüttich mit Befriedigung den Sieg des interventioniſtiſchen Denkens, wie es den Deutſchen ſchon faſt in Fleiſch und Blut übergegangen war, konſtatieren. „Im Jahre 1891 brachte die Enzyklika Rerum Novarum, vor deren Abfaſſung er (Leo XIII.) von mir eine Spezialdenkſchrift einzufordern geruht hatte, unſeren Ideen die herrlichſte Weihe.“[146]) Damit war der Plan korporativer Wirtſchaftsorganiſation, die nach de la Tour du Pin durchaus nicht etwa auf die mittelalterlichen Zunfttypen zurückgeführt werden muß, offiziell gutgeheißen und das Eintreten für die ſtaatliche Arbeiterſchutzgeſetzgebung den Katholiken ans Herz gelegt.[147])

Doch die Enzyklika hatte weitergehende Folgen. Freudig erregt, bejahte namentlich ein Teil des niedern Klerus die im Sinne einer konſequenten Demokratie aus-

gelegten Worte. Männer wie Fonſegrive und andere ſorgten durch ihre Schriften dafür, daß dieſe Ideen in immer weitere Kreiſe, namentlich in die des Klerus getragen wurden. Mit der Monarchie warfen ſie die Hierarchie im Aufbau der Geſellſchaft über den Haufen. Dem Tüchtigſten gebührt die Führung. Der Entwicklungsgedanke Buchez' wurde rezipiert, und die aus uralten „Familientraditionen und den Prinzipien mittelalterlicher Staats- und Geſellſchaftsauffaſſung" gefolgerte Doktrin de la Tour du Pins ſo in Fluß gebracht. Das bürgerlich und politiſch gleiche Individuum löſt ſich los aus der Umklammerung der Tradition. Es will aufſteigen aus dem Dunkel der Vergangenheit in das Zukunftsland der unbegrenzten Möglichkeiten. Gerechtigkeit muß in erſter Linie geſchaffen werden. Private Mildtätigkeit genügt nicht. Darum können Eigentum und Lohnſyſtem nicht als abſolute Formen wirtſchaftlichen Seins und Lebens angeſehen werden.

2. Die Anfänge einer Konzentrationsbewegung.

Es iſt nur zu verſtändlich, daß von 1891 ab mit der Ausbildung ſolcher Anſchauungen ein Riß in der ſozialkatholiſchen Bewegung entſtand. 1898/99 war die Kluft zwiſchen dem rechten feudalen und dem linken demokratiſchen Flügel am größten. Doch ſchon begann ſich um Männer wie Georges Goyau und Turman ein ſozialkatholiſches Zentrum zu kriſtalliſieren. Dieſe hofften mit der Bedachtſamkeit des gereiften Mannes und den Lehren des geſunden Menſchenverſtandes auf dem goldenen Mittelweg greifbarere Reſultate zu gewinnen. Ein weiſer Peſſimismus, der zuſehends von den Stürmern und Drängern abrückte, verlangte mehr und mehr Eingreifen des

Staates, Herſtellung feſter, dauernder Einrichtungen, die den ſchwachen Menſchen im Gleichgewicht zu halten vermöchten. Der Wille zur Einheit wurde in der Folge ſo ſtark, daß jeder Flügel eine Reihe von Korrekturen an ſeinem Programm vornahm und ſo gemeinſames Arbeiten ermöglichte. Was ſpeziell die Demokratie betraf, ſo wurde die Kurie, die Anfang der neunziger Jahre beſonders die Laien zu demokratiſcher Reformarbeit aufzurufen ſchien, immer zurückhaltender und wollte „nichts anderes denn ein chriſtliches Wohltun am Volke" darunter verſtanden wiſſen.[167]) Der Sieg des Radikalismus ſchien eine Sammlung im katholiſchen Lager dringend zu heiſchen. Die politiſche Seite des Problems, über die Royaliſten und Demokraten ſich doch nie einigen konnten, verſchwand ſeither in den einſichtigen Kreiſen mehr und mehr von der Tagesordnung. Man verſchloß ſeine Neigungen ins Innere und arbeitete gemeinſam an der praktiſchen Verwirklichung der gemeinſamen Ziele. Pater Antoine, der Syſtematiker, ſtellt als Weſen der „chriſtlichen Demokratie" den von der katholiſchen Theologie ſchon längſt angenommenen Grundſatz des Interventionismus hin und läßt alle andern Ideen, die wir als eigentliche Anſchauungen der folgerichtigen Demokraten kennen gelernt haben, fallen. Von Männern wie de Mun[168]) und Abbé Lemire werden dieſe interventioniſtiſchen Anſchauungen in der Abgeordnetenkammer zum Teil mit Erfolg zur Geltung gebracht. In den jährlich tagenden „Sozialen Wochen", der Heerſchau des ſozialkatholiſchen Zentrums, nimmt die Theorie der Staatseinmiſchung in Anwendung auf die verſchiedenen Gebiete den breiteſten Raum ein, ohne daß jedoch daneben der individuelle Faktor, die ſoziale und moraliſche Erziehung,

vernachläſſigt wird. Im Gegenſatz dazu ſtehen die Individualiſten, meiſt Univerſitätsprofeſſoren, die die Lehren der orthodoxen Nationalökonomie mit mehr oder minder großen Einſchränkungen mit ihrem Katholizismus verſöhnen zu können glauben. Der Schule von Angers (Rambaud, d'Houſſonville, Henry Joly, Thévy, de Beſſe) gilt als Hauptfaktor der Sozialreform die katholiſche Kirche; neben dieſer die individuelle und genoſſenſchaftliche Initiative. Ebenſo ſind die beiden Le-Play-Schulen (die orthodoxe Réforme sociale und die modern-evolutioniſtiſche Science sociale) Gegner der Staatseinmiſchung, d. h. ſie laſſen ſie nur zu, wo individuelle oder genoſſenſchaftliche Hilfe ausgeſchloſſen iſt, und zwar nur als ein Syſtem der Freiheit, nicht des Zwanges wie in Deutſchland. Arbeiterſchutzgeſetzgebung und Zwangsverſicherungsſyſtem ſind für ſie gleichbedeutend mit Sinken der perſönlichen Initiative. Die wirtſchaftlichen und ſozialen Fragen dürfen nicht mit der Moral verquickt werden, da ſie im weſentlichen natürlich bedingt ſind. Es gilt nur, tüchtige Menſchen zu ſchaffen, die in dem ungehindert ſich entfaltenden Kampf ums Daſein beſtehen können. Von dieſem nichtinterventioniſtiſchen Flügel ſagt de Waha mit Recht, daß ihm „die zukünftige Führung im katholiſchen Lager nicht gehören wird".[189])

3. Der Sillon als Hindernis in der Konzentrationsbewegung.

Da der Sillon nicht in erſter Linie eine volkswirtſchaftliche Schule, ſondern ein myſtiſch-demokratiſcher Freundſchaftsbund war, dürfen wir uns nicht wundern, daß er dem Eklektizismus huldigte. Daher konnte er von

Anfang an mit allen Richtungen mehr oder weniger freundſchaftliche Beziehungen pflegen. Das Ideal einer organiſchen Demokratie, zu dem der Sillon ſich allmählich immer energiſcher bekannte, iſt ein Ideal der Freiheit. Die Rolle des Staates und des Geſetzes wird von vorneherein auf ein Mindeſtmaß eingeſchränkt. Der Interventionismus trieb ihn an die Seite von Männern wie Bureau, von der individualiſtiſchen Science sociale, mit deren optimiſtiſch-fortſchrittlichem Temperament er ſympathiſieren mußte. Da er aber glaubte, daß der moraliſche Faktor aus dem Wirtſchaftsleben nicht ausgeſchaltet werden dürfe, kann er auch den Sozialkatholiken an die Seite geſtellt werden, obwohl dieſe in ihrer Demokratie eine natürliche Hierarchie von Rechten und Pflichten geachtet wiſſen wollen.[170]) Mit den chriſtlichen Demokraten hat er die meiſten Programmpunkte gemeinſam. Insbeſondere die Verurteilung der gegenwärtigen individualiſtiſchen Wirtſchafts- und Geſellſchaftsordnung und das Ideal einer demokratiſchen Zukunft, in der durch Beſeitigung der Klaſſenhierarchie und durch mehr oder minder weitgehende Vergenoſſenſchaftlichung des Wirtſchaftslebens dem perſönlichen Verdienſte freie Bahn geſchaffen werden ſoll. Während die Sozialkatholiken mehr die Geſellſchaftsorganiſation vom Standpunkt des Ganzen aus, allerdings unter beſonderer Berückſichtigung des Proletariats, verſuchen, wollen die chriſtlichen Demokraten und mit ihnen der Sillon eine vollſtändige Geſellſchaftsreform vom Standpunkt und mit Hilfe des Proletariats. Doch iſt auch hier zu betonen, daß die hierauf bezüglichen Programmpunkte beim Sillon keine prinzipielle Feſtlegung bedeuteten, da er ja ſeine Aufgabe mehr in praktiſcher Kleinarbeit ſah. Sobald er einen beſſeren und kürzeren

Weg als den der Vergenoſſenſchaftlichung gefunden hätte, würde er ihn unbedenklich eingeſchlagen haben.[171])

Mit dem Tage nun, wo der Sillon mehr in ſeine beſonderen Aufgaben hineinwuchs, ſuchte er auch durch Gewinnung einer laiiſch-demokratiſchen Poſition mehr Spielraum zur Verbreitung ſeiner ſozialen und politiſchen Ideen. Marc Sangnier glaubte das mit gutem Gewiſſen tun zu können, da er ſich auf den Standpunkt ſtellte, Leo XIII. ſei durch die um den Begriff der chriſtlichen Demokratie entſtandenen Streitigkeiten bewogen worden, die religiöſen und moraliſchen Intereſſen, auf die es ihm einzig ankommen mußte, durch Ausſchaltung der die Geiſter ſcheidenden Politik um ſo ſicherer zu ſtellen. Geſtützt auf die Inſtruktion der Kongregation für Außerordentliche Kirchliche Angelegenheiten vom 27. Januar 1902, engte er die in der Enzyklika Graves de communi gegebene Definition der chriſtlichen Demokratie noch weiter ein. Er ſagte: Es iſt gewiſſermaßen nur die Tätigkeit der Kirche im Volke,[172]) die moderne Form der ſozialen Gerechtigkeit und Karitas des Katholizismus.[173]) Profeſſor Toniolo, der Theoretiker der chriſtlichen Demokratie Italiens, und Ch. Antoine S. J., der Verfaſſer des offiziellen Handbuches der franzöſiſchen Sozialkatholiken, hatten faſt übereinſtimmend folgende Definition gegeben: „Die chriſtliche Demokratie iſt eine Organiſation der Geſellſchaft, in welcher alle ſozialen, juridiſchen und wirtſchaftlichen Kräfte, reich, aber hierarchiſch und in richtigem Verhältnis zueinander entwickelt, derart (am Gemeinwohl) zuſammenarbeiten, daß das letzte Reſultat ihrer Tätigkeit beſonders den unteren Klaſſen zugute kommt.“ Dieſe Definition war ihm, ſozial geſprochen, ebenfalls zu eng und zu intereſſiert.[174]) Die

chriſtliche Demokratie war ihm die ewige, alle Katholiken verpflichtende Liebespflicht gegenüber dem Nächſten. So ſchaffte er ſich Raum für eine ſelbſtändige Auffaſſung der Demokratie ſchlechthin, die auf der Grundvorausſetzung ruht, daß jedes Volk, jede Gruppe von Individuen einen gewiſſen Typus geſellſchaftlicher Organiſation prägt und die Katholiken wie die andern Bürger jegliche Freiheit beſitzen, von ihrem ſtaatsbürgerlichen Recht Gebrauch zu machen und ihrer Initiative zu folgen.[173])

Dieſe konſequente Ausdeutung und Geltendmachung der demokratiſchen Ideale auch nach der politiſchen Seite hin mußte ihn in den Augen all derer verdächtig machen, die der Konzentrationsbewegung im ſozialkatholiſchen Lager Vorſchub leiſteten, weil ſie, befreit von der unglückſeligen Politik, endlich geeint poſitive ſoziale Arbeit leiſten wollten. Dieſe Selbſtändigkeit war für den Sillon um ſo gefährlicher, als die ihm zunächſtſtehenden chriſtlichen Demokraten, trotzdem ſie aus taktiſchen Gründen ihre politiſchen Ideale für ſich behielten, Niederlagen über Niederlagen erlitten. Fonſegrives „Quinzaine“ mußte 1907 ihr Erſcheinen einſtellen, „La Justice sociale“ Naudets und „La vie catholique“ Dabrys wurden verurteilt, „La Démocratie chrétienne“ des Abbé Six konnte nicht leben und nicht ſterben. Dazu kam, daß ſich in allen Kreiſen Einheitsbeſtrebungen geltend machten, ſo daß es ſcheinen konnte, als ob der Sillon in ſeiner jugendlichen Kühnheit in dieſe Konzentrationsbewegung einen Keil hineinzutreiben ſich unterfange.

4. Die Einbeziehung des Sillon in die Konzentrationsbewegung.

Zweifellos hat nun der Brief des Papſtes den Sillon zur Verſtändigung und Einigung mit den verſchiedenen Richtungen gedrängt. Der erſte Artikel, der nach der Verurteilung und Unterwerfung der Feder Mark Sangniers entfloſſen iſt, trug die Überſchrift: Verſöhnung.[174]) „Als wir den Brief des Papſtes laſen, begriffen wir alsbald, daß wir vor einem jener Ereigniſſe ſtanden, die die kurzſichtigen Ausſagen menſchlicher Ratſchläge überſteigen; wir haben den Finger Gottes geſpürt, wir haben uns über die alten, erbitternden Streitigkeiten hinweggeſetzt ... und haben uns durch die Vorſehung umſchaffen laſſen ... Und wir haben bedauert, daß wir uns zu oft ungerecht erwieſen haben, indem wir zu leicht die, welche nicht unſere politiſchen Überzeugungen teilten, für unfähig hielten, uns je gerecht zu werden. Wir haben beſſer begriffen, wie enge Bande trotz allem die Kinder derſelben katholiſchen Familie umſchlingen, und wir haben beſſer gefühlt, wie ſüß ſie ſind."

In dieſem Zuſammenhang verdient die Tatſache Erwähnung, daß einer der Führer des Sillon von Dijon, der Univerſitätsprofeſſor Maurice Deslandres, der ſchon gelegentlich in den „Sozialen Wochen" mitgewirkt hat, in einer „freundſchaftlichen Polemik" zwiſchen dem liberalen Bureau und dem ſozialkatholiſchen Boiſſard, in deſſen Verlauf erſterer den Sozialkatholiken den Vorwurf machte, ſie vernachläſſigten über den geſetzlichen Reformen die moraliſchen Reformen, die Verteidigung des ſozialkatholiſchen Zentrums ſpontan in die Hand nahm, ja ſich ſogar einen der ihrigen nannte. Er bekannte energiſch, daß moraliſche Erziehung und geſetzliche Beſtimmungen par-

akkel laufen müſſen, daß Sitten ohne gewiſſe Milieubedingungen nicht beſtehen könnten. (Quid mores sine legibus!) Er weiſt hin auf die ethiſche Bedeutung des Sonntagsruhgeſetzes, der Arbeiterſchutzgeſetze, der Geſetze, die eine Beſſerung der Arbeiterwohnungen begünſtigen, der geſetzlich geregelten Berufsorganiſationen. Er nimmt ſogar für das ſozialkatholiſche Zentrum das Verdienſt in Anſpruch, daß es gerade durch ſeine legislativen Beſtrebungen nicht zuletzt das Lob verdiene, das ihm Bureau im Hinblick auf anderes ſpendet: „Es hat große Dienſte geleiſtet, indem es bewies, daß die echteſte chriſtliche Doktrin, weit davon entfernt, dem Kapitalismus verſchrieben zu ſein, die kühnſten demokratiſchen Reformen verlangt.“ Dadurch kämpfe es gegen die ſchrecklichen Vorurteile der Maſſe, die in der Kirche den Verbündeten des Kapitalismus ſieht; es verhindere, daß das Volk ſich von der Religion trenne und arbeite auch ſo (indirekt) an der moraliſchen Erziehung der Geſellſchaft. Ganz abgeſehen davon, daß jeder von ihnen, ſei er Prieſter, Erzieher, Univerſitätsprofeſſor oder ſozialer Praktiker, während des ganzen Jahres ſich um die moraliſche Fortbildung ſeiner Umgebung bemühe.[177]) Vier Jahre vorher hatte Deslandres noch ſcharf zwiſchen Sillioniſten und Sozialkatholiken unterſchieden. Dieſen komme die Aufgabe zu, definitive Formulierungen zu finden und ſie in Geſetze umzuwandeln, jenen aber, den Jungen, aus hohen Idealen tiefe, weit in die Zukunft gehende Überzeugungen zu ſchöpfen und in ihrem Leben zur Darſtellung zu bringen[178]) Man ſieht an dieſem Beiſpiel, wie bei aller Treue, die dem republikaniſchen Ideal bewahrt wird, die Entwicklung ſich vollziehen kann: Annäherung an das ſozialkatholiſche Zentrum, zunehmende Einſicht in die Bedeutung der

poſitiven Arbeit, die hier geleiſtet wird. Außer Deslandres ſprach 1910 auf der „ſozialen Woche“ in Rouen Abbé Beaupin, einer der eifrigſten Silloniſten, und zwar über die „ſoziale Erziehung in der Familie“. Vielleicht iſt noch ein oder der andere Redner Silloniſt geweſen. Jedenfalls iſt ſoviel ſicher, daß die Polemik aus den Spalten der „Democratie“, um die ſich weiterhin die Aktion auf dem Gebiete der reinen Nationalökonomie und Politik neu organiſierte, mildere Formen annahm. Nur Abwehrartikel erſchienen noch von Zeit zu Zeit, die aber durchweg von einem hohen, aufrichtigen Geiſte der Verſöhnung getragen waren. Über alle katholiſche Veranſtaltungen wird gewiſſenhaft und voller Anerkennung Bericht erſtattet, und es iſt wohl zu hoffen, daß durch die Prüfung des Sillon die katholiſche Sache um ein Stück vorwärts gekommen iſt. Denn die Stärkung des Geiſtes der Diſziplin und der Eintracht bedeutet in Frankreich vielleicht noch mehr als anderswo.

Daraus geht hervor, daß man die Stellung des Sillon im Ganzen der ſozialkatholiſchen Bewegung und die Taktik, die die Kurie dieſer Bewegung gegenüber befolgt hat, auch kennen muß, wenn man die Verurteilung des Sillon richtig beurteilen will. „Der Geiſt der Kirche, die beſtändig und gewiß nicht ohne ſcheinbare Gründe der Engherzigkeit und Intranſigenz bezichtigt wird, weiſt eine Macht der Verſöhnung und Harmoniſierung auf, die mich in Erſtaunen ſetzt.“[179]) Dieſer Geiſt der Verſöhnung und Harmoniſierung, der ſelbſt einen Macaulay zur Bewunderung zwang,[180]) wird auch am Sillon ſeine Wirkungen nicht verfehlen. „Die, welche es verſtanden haben, zu ſäen und die Saat zu pflegen, können heute ernten. Der Sillon iſt verſchwunden, aber ſeine tiefgehende Arbeit wird nicht um-

ſonſt geweſen ſein, wenn die „Democratie“ heute die Früchte ſammelt.“[181])

6. Kritik des Sillon.

Wer den Sillon nicht erſt ſeit geſtern kannte, mochte oft bei der Lektüre ſeiner Veröffentlichungen ein beklemmendes Gefühl gehabt haben und dadurch nicht zur reſtloſen Freude an ſeinen Beſtrebungen gekommen ſein. Bei aller Kühnheit ſo viel Unbeſtimmtheit! Dieſes Gefühl ließ trotz der Verſicherungen religiöſer und kirchlicher Loyalität eine Zuſtimmung des nach klarer Durchſicht ringenden Verſtandes nicht zu. Die guten Abſichten der Sillonisten und ihre beiſpielloſen Erfolge werden ja dann wohl die meiſten, die den ſozialen Gedankengängen irgendwie naheſtanden oder ſein Temperament hatten, beſchwichtigt haben. Nichts überzeugt bekanntlich die Menſchen mehr als der Erfolg. Und man darf wohl ſagen: Die Silloniſten hatten das, was unſerer Zeit fehlt, die Begeiſterung, die Liebe. Darum jubelte ſie dem Sillon zu, wie Nietzſche in ſeiner Ohnmacht den Herrenmenſchen pries.

Als dann die Verurteilung kam, entfuhren gar vielen Worte der Enttäuſchung und die ſchärfſten denen, die vorher den Sillon kaum kannten und auch dann ſich kaum bemühten, ſein Weſen zu verſtehen. Wie ſo oft ſpielte in dieſe Entrüſtung das Gefühl ſtark herein. Die Zeit fühlte ſich getroffen in ihren Söhnen, die ſo viele dunkel geahnte Bedürfniſſe zu erfüllen ſchienen.

Wer aber verſuchte, tiefer in die Sache einzudringen, der mußte zu einem andern Reſultate kommen. Die Verurteilung brachte ihm die längſt geſuchte Einſicht in die Schwächen. Das Verhalten des Sillon, insbeſondere ſeines Präſidenten, nahm auch die letzten Zweifel hinſichtlich der

Loyalität ſeiner Grundüberzeugungen. Wenn man in den wenigen, allerdings zum Teil grundlegenden Dingen mit ſich ins Reine gekommen war, konnte man an allem übrigen um ſo größere Freude empfinden. Wer dann noch eine gewiſſe Wahlverwandtſchaft ſpürte, den mochten die idealen Bemühungen des Sillon um ſo mehr mit Begeiſterung erfüllen, als ſie, von ihren Schlacken gereinigt, erſt recht reiche Zukunft verſprachen.

So ſind dieſe dem Sillon gewidmeten Ausführungen entſtanden. Die Liebe zum Sillon und der Glaube an ſeine Zukunft waren doch wohl die beſten Führer auf dem Wege zu ſeinem Herzen, deſſen innerſte Regungen und letztes Sehnen es bloßzulegen galt. Liebe und Glauben bleiben auch jetzt die Berater, wo die Kritik einzuſetzen hat. Sie ſollen ja nicht blind machen, ſondern helfen, das Wertvolle zu ſichern, das dort beſonderen Gefahren ausgeſetzt zu ſein ſcheint, wo im Wirbel des Erfolges die Vorausſetzungen nicht immer wieder geprüft werden können.

Was die philoſophiſchen Vorausſetzungen anlangt, ſo muß zunächſt auf einen Widerſpruch im Weſen der Silloniſten hingewieſen werden. Die Silloniſten wollten keine Denker und Philoſophen, ſondern Praktiker, Tatmenſchen ſein; ſie betrachteten es nicht als ihre ſpezifiſche Aufgabe, ein Syſtem, eine Lehre auszuarbeiten, und doch ſind ſie auf Schritt und Tritt der „Ideenmanie", die auch in den Köpfen der Franzoſen ſpukt, unterlegen. In dem Augenblicke, wo ſie ſagten, daß ſie ſich vom Leben umſchaffen laſſen und ihm ſeine Geheimniſſe ablauſchen wollten, hat ihnen der philoſophiſche Geiſt ein Schnippchen geſchlagen und ſie zur Herſtellung der kühnſten Zuſammenhänge verleitet. Das mußte ſich rächen.

Auch der Sillon iſt wie alle geſchichtlichen Erſchei-

nungen ein Produkt seiner Zeit. Das zeigte sich insbesondere darin, daß er dank seiner innersten Art immer wieder, von Freunden vielfach unbewußt, von Gegnern bewußt, an die Seite der Geistesbewegung im französischen Katholizismus gedrängt wurde, die mit mehr oder weniger starker Anlehnung an Kant in einer antiintellektualistischen Philosophie das Ziel ihrer Bemühungen erblickte. Wenn es dem Sillon als solchem auch durchaus fernliegen mußte, ein philosophisches System aufzustellen und in dem Kampf der Parteien Stellung zu nehmen,[182]) so machten sich doch allzuleicht Tendenzen geltend, die entweder ein anderes System als sillonistisch hinzustellen suchten oder selbständig Grenzfragen im Sinne einer antiintellektualistischen Philosophie behandelten. Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu lesen, wie der Sillonist François Lespinat auf dem Wege über die Essais de philosophie religieuse Laberthonnières die „Philosophie der Tat" Blondels entdeckt, wie er sie die „Philosophie des Sillon" nennt und sich freut, daß der Philosoph auf dem Wege der Spekulation gefunden hat, was sich ihnen im Kampf des Lebens offenbarte.[183]) Der Sillon mußte sich in der Tat magisch angezogen fühlen von dieser psychologisch unterbauten, zur Tat aufrufenden Philosophie, der weite Kreise der gebildeten Katholiken damals näher traten.

Wir wundern uns auch nicht, daß ein solches Temperament, das mit den schon charakterisierten Methoden arbeitete, immer wieder der Versuchung unterlag, eine positivistische Terminologie[184]) anzuwenden selbst da, wo letzten Endes eine ganz andere Orientierung wirksam war. Und daß die Sprache, diese große Verführerin, wieder zurückwirken mußte auf die Gestaltung der Ideen, wird kein Einsichtiger verwunderlich finden.

Das ſillioniſtiſche Denken reiht ſich ein in die wachſende Zahl der Gruppen, die Notwendigkeiten meiſt ſozialer Natur konſtatieren und darauf ihre Taten und Lehren gründen.[185]) Es fehlt nicht an einem klar erkennbaren Typus, der von Anfang an vorhanden iſt und konſequent durchgehalten wird. Die Hinwendung zum Leben, zur Tat, zum Volke, das Anſchauen der Welt mit ſeinen Augen, die Stellung und Löſung der Probleme im Hinblick auf ſeine Bedürfniſſe und Intereſſen, all das gibt dem Denken Originalität, Kraft und Geſchloſſenheit.

Und doch befriedigt dieſer zunächſt beſtechende Denktypus den nicht reſtlos, der abſehen kann von den Zufälligkeiten einer ſozialen Lage, eines Temperaments, einer methodiſchen Notwendigkeit, der nach dem Ganzen ſtrebend, eine klare Stellungnahme zu den höchſten Fragen verlangt und verlangen muß von einer Bewegung, die die Menſchen nicht bloß äußerlich in Reih und Glied ſtellen, ſondern ſie von innen her mit neuem Geiſte durchbilden will. Alles, was auftritt mit dem Anſpruch auf Welteroberung, muß ſich gefallen laſſen, daß man den Maßſtab einer geſchloſſenen Weltanſchauung anlegt. Der Perſönlichkeitstypus mag noch ſo anſprechend ſein,[186]) wenn der Weltanſchauungstypus, der dahinter hervorlugt, unzulänglich iſt, dann leidet die Wahrheit. Die Philoſophie, das lehrt uns Plato, iſt theozentriſch und intellektualiſtiſch; ſie ſagt uns: Blickt hin auf die eine Quelle des Seienden, auf Gott, daß eure „ſchwachen, nebelhaften Gedanken, dieſe Gedanken infimae providentiae, jenen des Herrn weichen". Der Silloniſt dachte vorwiegend demozentriſch und voluntariſtiſch und glaubte trotzdem, wenn nicht gerade deswegen, das Vollkommenere erreicht zu haben. Dieſer demokratiſche Geiſt, der alles

gern von unten her aufbauen möchte, bedurfte beim Sillon gewiß einer Korrektur, indem in ihm eine größere Geneigtheit erzeugt werden mußte, ſich in der Gedankenbildung an den ewigen Wahrheiten, wie ſie in den Dogmen der Kirche enthalten ſind, zu orientieren.

Die echte Philoſophie hält und hielt von jeher an der Einheit des Geiſteslebens und an der Harmonie des Seienden feſt. Sie widerſtrebt mit Recht jedem Verſuch, die Schwierigkeiten der Welterklärung durch Aufſtellung einer Zweiweltentheorie zu umgehen, wie ſie ſeit Kant vielfach und nicht nur in der Philoſophie üblich geworden iſt. So verſchanzen ſich ſeit Schleiermacher liberale Theologen, um den von der Wiſſenſchaft bedrängten Glauben zu retten, gern in eine wiſſenſchaftlichen Methoden unzugängliche Welt der Gefühle und Erlebniſſe; ſo kennen moderne Naturwiſſenſchaftler, wie z. B. Mach, nur Empfindungen als Gegenſtand ihrer Wiſſenſchaft und glauben alles Dahinterliegende als unerforſchliche quantité négligeable betrachten zu können. Von ſolchen Tendenzen iſt auch der Sillon angeſteckt. Ihm iſt die Wiſſenſchaft „nicht mehr das, was ſie zur Zeit des hl. Thomas war: die allgemeine Methode, um zur Erkenntnis alles deſſen zu gelangen, was die Menſchen erkennen können. Die Wiſſenſchaft beſchränkt ſich jetzt darauf, die Erſcheinungen zu ſtudieren. Die Wiſſenſchaft verzichtet auf die Verarbeitung des Qualitativen, um nur mehr dem Quantitativen ſich zu widmen . . . Gerade weil ſie nur mehr Begleiterſcheinungen regiſtriert, läßt die Wiſſenſchaft alle moraliſchen, metaphyſiſchen und religiöſen Fragen beiſeite".[181]) „Gerade in unſerer Zeit iſt ein Konflikt zwiſchen Wiſſen und Glauben nicht mehr möglich, da ſie ſich auf vollkommen verſchiedene Gebiete beziehen; die Wiſſenſchaft begnügt ſich

heute, Erſcheinungen zu regiſtrieren, ohne die Frage der Kauſalität und Finalität anzupacken".[168]) Solche Sätze beweiſen, daß es den Sillioniſten an Einſicht in die philoſophiſchen Zuſammenhänge fehlte. Was Külpe von den Naturwiſſenſchaftlern ſagt, das gilt mutatis mutandis auch von den Sillioniſten: „Nur wer an die Beſtimmbarkeit einer realen Natur glaubt, wird ſeine Kräfte an deren Erkenntnis ſetzen." Die Verdoppelung der Welten bedeutet einen ſchwächlichen Verzicht auf den mühevollen Aufſtieg des Denkens ins Reich der Wahrheit. So erklärt ſich ein häufig zutage tretendes Mißtrauen nicht nur den Abſtraktionen einer ſelbſtzufriedenen Logik, ſondern auch der Wahrheitskraft des Geiſtes und der Möglichkeit präziſer Ideen gegenüber. Das Leben, die Tat iſt in den Vordergrund getreten, ſo daß der Anſchein erweckt wurde, als ob man auch in der Theorie für die Idee des Lebens eine Urſprünglichkeit in Anſpruch nehme, die ihr erkenntnistheoretiſch nicht zukommen kann. Kein Wunder, daß man von dieſem Standpunkt einer entwerteten und entwürdigten Wiſſenſchaft eine unintereſſierte Beſchäftigung mit ihr als Dilettantismus brandmarkte und von ihr verlangte, ſie müſſe zur Anwendung des Gefundenen im Leben, alſo zur Tat ſchreiten. In jugendlichem Tatendrang glaubte man, als Vorhut der chriſtlichen Demokratie die Wege ebnen und den unſchlüſſigen Glaubensgenoſſen die praktiſche Vereinbarkeit von Katholizismus und Demokratie vorleben zu müſſen. So kam es, daß man die Durchſchlagskraft des individuell verwirklichten Ideals überſchätzte und vitaliſtiſch-pragmatiſtiſch die Ideen nur nach ihrem Lebenswert zu ſchätzen geneigt war.

Alles dies führte leicht wieder zu dem Irrtum, als ob die Wahrheit im Menſchen ſelbſt irgendwie implicite vor-

handen ſei, und daß es nur gelte, die Binde von den Augen zu nehmen, die Glut des Herzens und die Kraft des Willens zu wecken. „Wir wollen das Göttliche freimachen, das ſich in ihnen (den Seelen) verbirgt.“[189]) „Er (Mark. S.) ſprach aus ganzem Herzen, daher wurde er von allen verſtanden.“ Man kann ſich dann leicht hinwegſetzen über die unvollkommene Doktrin, die erſt noch herausgearbeitet werden müſſe, da „die Wärme und das Licht der Seele ja die beſte Waffe im Kampfe ſind, alles andere aber von ſelbſt komme“.[190])

Die Demokratie des Sillon hatte eine dreifache Quelle. Sie wurde als ſoziale Tatſache vorgefunden und, da ſich die Unmöglichkeit herausſtellte, ſie zu beſeitigen, angenommen. Sie entſprach weiter ſeinem optimiſtiſch-idealiſtiſchen Temperament; ſie ſollte endlich der ideale Unterbau und der Zielpunkt der Religion ſein, zu der er ſich von Anfang an bekannte. Der Silloniſt wollte freilich nicht Demokrat und Republikaner ſein, weil die Kirche ihn dazu verpflichtete;[191]) doch verſuchte er immer wieder, ſein Ideal der Demokratie als „evangeliſch“ hinzuſtellen, „das die Menſchen ohne Chriſtus nicht hätten erfaſſen können und niemals ohne ihn oder gegen ihn zu verwirklichen vermögen“.[192]) „Die beſte Weiſe, der chriſtlichen Sache zu dienen, beſteht darin, die Demokratie zu entwickeln . . . Das Chriſtentum hat ja noch nicht ſein letztes Wort geſagt. Die Lehnsherrſchaft war noch zu barbariſch und grauſam, als daß wir ſie als das goldene Zeitalter der katholiſchen Religion betrachten könnten. Erſt die Demokratie wird uns mehr Brüderlichkeit, mehr Solidarität, mehr Liebe geben; ſie wird uns Chriſtus näher bringen.“[193]) „Wenn der Katholizismus vollkommen verwirklicht iſt, dann wird

auch die echte Demokratie aufgerichtet ſein.“[194]) „Der Katholizismus in ſeinen Dogmen, ſeiner Moral, dem Beiſpiel ſeiner Heiligen ſteht ſo wenig im Gegenſatz zu der Demokratie, daß er ihren Begriff präziſierte, ihre Beſtrebungen rechtfertigte und ihre moraliſchen Tugenden ſicherte.“[195]) Wir ſehen daraus, wie eng der Sillon geneigt war, Demokratie und Katholizismus zu verknüpfen, wie er gern die Demokratie aus dem Evangelium folgerte und ſie als den idealen Rahmen des Katholizismus betrachtete. So ſtempelte er nicht bloß Monarchie und Monarchiſten zu minderwertigen Dingen, er erweckte auch den Anſchein, als ob er im Rahmen der Kirchenlehre und Autorität ſpräche, ſo daß eine Kritik, die die Schwächen der Demokratie bloßlegte, auch die Kirche und die ewige Wahrheit treffen mußte.

Die Eigenart dieſer Anſchauung war es, „den moraliſchen Wert jedes Bürgers zu entwickeln“. Damit er dies konnte, ſollte ihm die Demokratie zur „idealen Gerechtigkeit“ verhelfen, die in der Freiheit von allen Hemmungen und Einrichtungen und in der Gleichheit beſteht. In der Sorge um die Freiheit, in dem Beſtreben, die demokratiſche Würde des Individuums zu wahren, iſt der Sillon ſo weit gegangen, daß er gelegentlich die Aufgabe und den Sinn der Autorität verkannte. Der Individualismus, der nur auf Erziehung des einzelnen ausging, lief Gefahr, die objektiven Grundlagen, auf denen die Geſellſchaft ruhte, zu zerſetzen. Und Marc Sangnier war, als er von autoritativer Stelle auf dieſe Einſeitigkeiten aufmerkſam gemacht wurde, aufrichtig genug, zuzugeſtehen, daß „gewiſſe bedenkliche Wirkungen“ zu konſtatieren waren. Er nannte es eine zum mindeſten gefährliche Predigt, ein Programm zu entwickeln, das immer nur die Pflicht der

Freiheit, niemals die Pflicht des Gehorſams und der Ordnung betont. Er gab zu: Die Chriſten können wie die anderen Bürger an der Schaffung einer Demokratie und Republik arbeiten, aber etwas ſteht über ihrer Aufgabe und beherrſcht ſie. Es gibt eine höhere Würde als die demokratiſche, die z. B. darin beſteht, ohne Arbeitgeber fertig zu werden und ſelbſtändig ſeine Geſchäfte zu führen. Es gibt eine Tugend, die höher ſteht als die rein bürgerliche. Und dieſe höchſte Würde und Tugend des Menſchen erreicht der Chriſt dann, wenn er ſich bei ſeiner Unterwerfung nur Gott unterordnet, der allein den Menſchen das Recht zu befehlen geben kann. Der Arbeiter, welcher ſeinem Herrn gehorcht, weil er in ihm wie in allen, die eine Autorität innehaben, einen Vertreter Gottes[196]) ſieht, kann zu einer Würde gelangen, welche der des Genoſſenſchaftlers gleich iſt, ja ſie übertrifft, wenn nämlich der Genoſſenſchaftler nicht von den gleichen übernatürlichen Geſichtspunkten geleitet iſt. Gewiß hatten die Silloniſten das Recht, das Gefühl der ſozialen Gewiſſenhaftigkeit und Verantwortlichkeit zu feiern, aber ſie hatten nicht das Recht zu behaupten, daß dieſes demokratiſch verfeinerte Gewiſſen höher ſteht als alles andere.[197])

Und dieſes einſeitige demokratiſche Ideal wurde nicht bloß in der Theorie aufgeſtellt, es wurde in einem über das ganze Land verbreiteten Organiſationsnetze, in den Studienzirkeln und Volksinſtituten, mit wachſendem Erfolge verkündet. Wenn die demokratiſchen Anſprüche auch vor den Pforten der Kirche Halt machten, die ſo inſpirierte Volkserziehung bedeutete trotzdem eine Demokratiſierung der geiſtigen Art und ſomit die Neigung, in alle Gebiete, in alle Aufgaben denſelben Geiſt hineinzutragen. Denn der Sillon wollte ja den ganzen Menſchen erfaſſen und

umſchaffen, und ſein da und dort immer wieder verſteckt hervorgetretener Anſpruch, das Chriſtentum auf eine höhere Stufe zu heben, mochte das Zweideutige der Lage nur noch vermehrt haben. All das mochte den berufenen Stellen um ſo gefährlicher erſchienen ſein, als die Kirchenfeinde eben erſt in dem Trennungsgeſetz von 1905 einen neuen Anſturm auf die hierarchiſche Ordnung der Kirche gemacht hatten. Dies haben die Führer des Sillon auch wohl eingeſehen, denn ſie haben „ſchweren Herzens“ verzichtet auf die Lieblingsarbeit der religiöſen und moraliſchen Erziehung der jungen franzöſiſchen Katholiken, der ſie zehn Jahre lang ihr Beſtes gegeben haben,“[118]) und Deslandres geſtand, daß ſich Laien nicht ohne Unzuträglichkeiten etwas weit auf dieſem Gebiet vorgewagt haben.“[119])

Zuſammenfaſſend betrachtet war alſo die kritiſche Lage die: Der Sillon, d. h. eine loſe Vereinigung von Katholiken, die rein weltliche Ziele zu verfolgen vorgaben und daher glaubten, jeder kirchlichen Autorität im Bereiche ihrer Organiſation entraten zu können, die zudem beſtrebt waren, immer mehr Nichtkatholiken, die das gleiche moraliſche Ideal vertraten, zu mehr oder weniger intenſiver Mitarbeit heranzuziehen, ſuchte in einſeitiger Betonung der Freiheit und Gleichheit das Innerſte des Menſchen ſo radikal umzugeſtalten, daß fortan die äußeren Grundpfeiler und Stützen der ſittlichen Ordnung wie die hierarchiſche Gliederung der Geſellſchaft und die Autorität in politiſcher, ſozialer und ökonomiſcher Beziehung auf ein Minimum beſchränkt werden könnten.

Wir ſehen übrigens, daß auch auf dem ſoziologiſchen Gebiet die Zweiweltentheorie hereinſpielte: Auf dem kirchlich-religiöſen Gebiete wurde die Autorität und Hierarchie

anerkannt, auf dem weltlichen Gebiete ſtanden Freiheit und Gleichheit am höchſten im Kurs. Hatten die nicht recht, die gelegentlich dem Sillon zuriefen: Warum macht ihr mit euren demokratiſchen Prinzipien vor der Kirche Halt? Gewiß iſt es verkehrt, im Namen der Religion Front zu machen gegen Republik und Demokratie als gewordene Einrichtungen. Die Religion will und darf prinzipiell mit keiner Politik, weder mit einer konſervativen noch mit einer fortſchrittlichen, mit keiner Regierungsform und mit keiner Geſellſchaftsordnung identifiziert werden. Etwas anderes iſt es aber, wenn aus philoſophiſchen und praktiſchen Gründen Bedenken gegen den Demokratismus erhoben werden müſſen. Das iſt jedenfalls ſicher, daß eine geiſtige Art, die in religiöſen Dingen monarchiſch und hierarchiſch, in weltlichen Dingen demokratiſch denken und handeln ſoll, nicht immer leicht zu löſende Verwicklungen und Verwirrungen herbeiführen muß. Sie widerſtrebt dem Einheitsbedürfnis des Geiſtes, der in ſeinem Verhalten den Menſchen und Dingen gegenüber nach charaktervoller Geſchloſſenheit ſtrebt. Sie war beſonders bedenklich für die zahlreichen Prieſter, die Sillonniſten wurden, weil ſie, die Träger der Autorität, ſich der Möglichkeit ausſetzen, in ihren Grundanſchauungen demokratiſiert zu werden und weil ſie mit dem Eintritt in eine formloſe Organiſation, in der nur eine „autorité consentie" geltend gemacht wurde, ihren autoritätheiſchenden Charakter aufzugeben ſchienen. Doppelt groß war dieſe Gefahr, ſeitdem 1907 die Grundſätze einer Erweiterung des Sillon („Le plus grand Sillon") verkündet worden waren. Die Starken werden, wenn ſie in die Notwendigkeit verſetzt werden, ſich ſo zu zweiteilen, leicht dazu kommen, nach

einer Seite hin zu ſtreben, während die Schwachen haltlos zwiſchen beiden hin- und herpendeln.

Trotz aller gegenſeitigen Verſicherungen darf behauptet werden, daß Marc Sangnier und die Sillonisten tatſächlich nach der hierarchiſchen Seite neigten. Man darf ſich nur nicht durch Wort und Geſten täuſchen laſſen. Ein Vergleich mit dem, was gegenwärtig in den herrſchenden Kreiſen als demokratiſch angeſehen wird, ergibt dies ohne weiteres. Die demokratiſche Praxis und teilweiſe auch die Theorie gelangen aus maßloſem Freiheits- und Gleichheitsdurſt zum Haß jeder überragenden Kompetenz, dergeſtalt, daß Faguet „den Kultus der Inkompetenz“ und neuerdings „die Angſt vor der Verantwortlichkeit“[200]) als das Weſen der Demokratie hinſtellen konnte. Nur zu häufig iſt ja die Kraft und Triebfeder, Kompetenz und Vorbild zu werden, die Verantwortung auf ſich zu nehmen, in den Menſchen verſchwunden, weil man ihre Blicke zu ausſchließlich auf die von außen kommende Gerechtigkeit gerichtet hat, die ohne ihr Zutun all ihr irdiſches Glücksverlangen ſtillen ſollte. Der Sillon dagegen ſcheute ſich keinen Augenblick, gegen den breiten Strom menſchenentwürdigender Demokratie anzukämpfen. Inſtinktiv griff er zurück auf das Vorbild ſeiner Kirche, die in tiefer Erkenntnis pſychologiſcher und pädagogiſcher Notwendigkeiten einer Ariſtokratie von Heiligen die Aufgabe zuwies, durch ihr leuchtendes Beiſpiel den Willen und die Kraft zur Erreichung ihres Ideals zu ſtärken. Er forderte eine Elite, er war eine Elite. Und trotz ſeiner optimiſtiſchen Stimmung glaubte er nur ſchwach daran, daß dieſe Elite je aus der Minorität herauskommen werde.

Dazu kam der Widerſpruch, daß, wie ſchon verſchiedentlich erwähnt wurde, die Stellung und Aufgabe

Mark Sangniers im Schoße des Sillon, ſein Einfluß in den Volksverſammlungen uſw. an demokratiſchen Maßſtäben ſchlechthin nicht gemeſſen werden kann. Er iſt Ariſtokrat wider Willen. So ſehr das Ideal erſtrebt werden mag, die Wirklichkeit ſcheint ſtärker zu ſein als aller demokratiſcher Idealismus. Sie braucht Ariſtokraten, wenn ſie nicht der Anarchie anheimfallen will. Und wenn die Silloniſten faſt durchweg der Autorität und Kompetenz Mark Sangniers ſich fügten, ſich gerne und rückhaltlos fügten, wenn das demokratiſche Volk ſeinem Einfluß willig ſich beugte, ſo daß er allein ihm z. B. wieder von Chriſtus und der Kirche reden konnte, ſo bewies dies nicht nur, wie ſie ihn liebten, ſondern auch, daß die Unterordnung unter einen kompetenten Führer auch dem ausgebildetſten Gewiſſen, der höchſten Würde nicht notwendig widerſprechen muß. Die Bedingung, die der Sillon an den Gehorſam und an die Unterwerfung unter den Willen eines andern knüpfte, daß ſie nämlich aus voller Einſicht in die geiſtigen Zuſammenhänge erfolgen müßten, wird — darüber dürfen wir uns doch wohl keiner Täuſchung hingeben — nur in den ſeltenſten Fällen erfüllt worden ſein.[201])

Und gaben Mark Sangnier und die anderen Silloniſten nicht durch ihre einmütige Unterwerfung die Sicherheit ihres Autoritätsinſtinktes kund? Zwar meinte Baumann, Du Roure habe ſich zu viel auf ſich geſtützt, anſtatt um die Gnade zu flehen. Aber nur der oberflächliche Betrachter ſah die Demut nicht, die ſich gerne beugte vor den hohen Mächten des Lebens und ihren Gehorſam heiſchenden Vertretern. Und wie alles, was echtes Leben iſt, wirkte auch dieſe dem Gemeindemokraten unverſtändliche, ja verächtliche Haltung Gutes. „Nie-

mals hat dieſe große Seele (Mark S.) durch den Schwung der Rede ſo tiefe Begeiſterung in edlen Herzen geweckt, und vielleicht hat ſie durch die einfache Größe dieſer Haltung mehr und beſſer für ihre Sache, für ihren katholiſchen und republikaniſchen Glauben gewirkt als durch alle Kongreſſe und Verſammlungen."[202])

Zu der Kritik, die im vorſtehenden gegeben wurde, könnte noch manches hinzugefügt, manches Geſagte könnte noch mehr unterſtrichen werden. Doch wird man wohl dem Sillon gerechter, wenn man nicht jedes in der Begeiſterung geſprochene Wort auf die Goldwage legt und zum Syſtem preßt, um ſo mehr, als Mark Sangnier nach der Verurteilung des Sillon beteuerte, die Irrtümer, die dem Sillon zur Laſt gelegt wurden, nicht vertreten zu haben. Aber wenn auch nur die Tendenzen dazu da waren, ſo war dies ſchon gefährlich; „ſie würden direkt zur Anarchie führen".[203]) Jedenfalls geht aus all dem hervor, daß verſchiedene Deutungen des Sillon möglich waren und tatſächlich gegeben wurden. Kurze Zeit vor der Verurteilung hatten ja noch zehn Erzbiſchöfe und Biſchöfe Frankreichs mit gewiſſen Vorbehalten dem Sillon ihr Vertrauen ausgeſprochen und ihn gegenüber den Angriffen ſeiner Gegner zu verteidigen geſucht. Daraus ergibt ſich, daß es der Sillon vor allem an intellektueller Diſziplin fehlen ließ. Man mag ſeine Jugend und ſeine Erfolge als Milderungsgrund anführen. Reingewaſchen kann er davon nicht werden. Und wenn die Demokratie nichts anderes auf dem Gewiſſen hätte, als dieſe Schwäche mit verurſacht zu haben, ſo wäre dies ein Grund, ihr gegenüber vorſichtig zu ſein. Die richtig verſtandene Demokratie iſt, wenn ſie verwirklicht werden könnte, etwas Ideales, dem die Sympathie, ohne daß man es will,

zufliegt. Und wenn alle, die jetzt ſkeptiſch die Achſeln zucken, mitarbeiteten, ſie zu verwirklichen, wären die größten Schwierigkeiten ſchon überwunden.

H. Was können wir vom Sillon lernen?

Der Sillon iſt Romantik: „Eine Menſchheit jenſeits der Menſchheit, wolkenloſe Firmamente, eine Welt, in der die Ausnahme Regel, wo das Erhabene das Lebenselement des Herzens iſt", das iſt ſein Ziel. Vergleichen wir damit unſere praktiſch-nüchterne Zeit, in der alles, was nicht zählbar und wägbar iſt, Kopfſchütteln, wenn nicht Verachtung erregt, die in ihren menſchlichen Stunden durch einen oft ſo ſeichten Humanitarismus die Härten ihres Weſens zu mildern ſucht, ſo ſehen wir, was ihr not-tut. Alle Zeiten waren genial und fruchtbar, in denen die Menſchheit den dornenumrankten Höhenpfaden des Idealismus folgte. Unſere Zeit war nur fruchtbar in der Erfindung neuer Maſchinen, genial war nur der bezwingende Herrſcherblick, den ſie auf die unperſönliche Natur warf. Gewiß, ſie hatte Ideen, vielleicht mehr als andere Zeiten, ſie konnte ihnen aber kein Heimatrecht in der rauhen Wirklichkeit verſchaffen; denn ihr fehlte die Wärme der Begeiſterung, die Glut der Liebe, die aus ſtarken zentralen Überzeugungen hervorquellen, wie die Roſe zu Duft und Schönheit ſich entfaltet aus der herb geſchloſſenen Knoſpe. Wo iſt die pſychologiſche Erfahrung, daß Ideen erſt in Verbindung mit der Gefühlswärme wirkſam werden, in glänzenderer Beleuchtung erſchienen als beim Sillon?

Unſere Zeit wurde in den verwirrenden Strudel der ſozialen Frage hineingeriſſen und fand hier ein Tummelfeld ihrer humanitären Gelüſte. Sie hat viel, unendlich viel getan, um dem Volke Anteil an der Kultur zu geben.

Und das iſt dankenswert und verdient durchaus Nachahmung. Was ſie aber nicht gegeben hat und nicht geben konnte, das war die Religion. Sie ſuchte zwar Chriſtus, vielleicht mehr als andere Zeiten, ſie fand ihn aber nicht, weil ſie in ihrer naturaliſtiſchen Befangenheit den Sinn für das Übernatürliche verloren hatte. Sie verglich ihn mit Buddha und Nietzſche und entdeckte an ihm bloß das Zufällige, was ihrem Geiſt entſprach, nicht das Notwendige, was ſie über ſich hinausgeriſſen hätte.

Der Sillon zeigt uns, daß nur der der Zeit und ihren Meiſtern das Geheimnis des Erfolges entwindet, der ihre innerſten Bedürfniſſe erlauſcht hat und der ihr frank und frei, aber mit ihren Worten, auch das ins Geſicht ſagt, was ſie nicht hören will. Er zeigt uns, aus welchem Holze die Männer geſchnitzt ſein müſſen, die die moderne Welt für Chriſtus und die Kirche erobern wollen und die dadurch erſt ihre ärgſten Nöten, auch die ſozialen, lindern, wenn auch nicht reſtlos beſeitigen können. Er zeigt uns, daß nur die Religion, der Glaube an Chriſtus und ſeine Braut, die Kirche, jetzt wie immer das Geheimnis des echten Fortſchritts kennt, des Fortſchritts, der in die Urgründe der Seele eindringt, um ſie fähig zu machen, die verwirrende Mannigfaltigkeit der äußeren Kultur zu ertragen und richtig zu nutzen. Denn Chriſtus iſt nicht ein totes Gewicht, das die vorwärtsſchreitenden Völker nach ſich ſchleppen, ſondern die große, immer lebendige Kraft, von der ſie angezogen und zur Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit und Liebe getrieben werden.[204]) Kein „liberaler" Glaube, der vor lauter Kritik und Bedenken, vor lauter Kleinmut und Vorurteil zu den tiefſten Kraftquellen, die in ihm verborgen ſind, nicht vordringt. Kein „reaktionärer" Glaube, der vor lauter Vergangenheitskult und

Engherzigkeit ſich in der Sakriſtei wie in einer Feſtung iſoliert und ſich ſo die Wege der Welteroberung verſchließt, ſondern der echt katholiſche Glaube ſelbſtvergeſſener Liebe, peinlicher Orthodoxie, ſtrenger intellektueller Zucht, der die Wahrheit nicht mit dem vergifteten Geiſte des Individualismus und Relativismus, ſondern mit der Scheu des demütigen Anbeters ſucht. Das Verhalten der Silloniſten in der einzigartigen Prüfung, die Gott ihnen geſchickt hat, beweiſt, wie geſund der katholiſche Sinn in ihnen trotz allem geblieben war. Der Ernſt der Stunde hat die Seelen emporgeriſſen; in der Feuerprobe, die die Orthodoxie zu beſtehen hatte, ſchmolzen alle demokratiſchen Anwandlungen. Sie mußten es erfahren: Orthodoxie iſt keine Gabe, der wir uns durch Annahme der Dogmen mechaniſch teilhaftig machen können, ſondern eine Aufgabe, eine dringliche, unausweichbare Aufgabe, bei der wir durch ſtete Bereitwilligkeit, eine autoritative Belehrung anzunehmen, das erſetzen müſſen, was uns an Vollkommenheit fehlt.

Der Sillon zeigt uns ferner, wo uns die beſten Kräfte für die Wektarbeit werden. Er ſucht und fand den Weg zu der Schatzkammer der Kirche, wo als koſtbarſte Perle die Euchariſtie verborgen ruht. „Das allerheiligſte Sakrament gleicht dem Zedernmark, welches der Prophet Ezechiel die Adler des Libanon genießen ſah . . . Jeſus im allerheiligſten Sakrament die Höhe und geheimnisvolle Kraft zugleich.“ (Prohászka.) Wir dürfen die Silloniſten trotz ihrer unbeſtreitbaren Fehler und Schwächen mit den Adlern vergleichen, die die Kraft zu Höhenflug und Welteroberung aus der Euchariſtie ſchöpften; denn ſie pflegten jeden Sonntag zum Tiſche des Herrn zu gehen.[203]) Von biſchöflicher Seite wurde oft der religiöſe Eifer und

die vorbildliche Frömmigkeit der Silloniſten lobend erwähnt. Und niemand anders als Pius X. hat in dem Brief, der die gefährlichen Tendenzen ſo energiſch brandmarkte, ſeine Anerkennung ausgeſprochen „der tapferen Jugend, die ſich unter die Fahne des Sillon geſchart hat und die er noch immer in ſehr vielen Punkten des Lobes und der Bewunderung für würdig hält“. Was die Führer des Sillon anlangte, ſo ſah er in ihnen „hochſtrebende Seelen, die die niedrigen Leidenſchaften überwunden haben und die von der edelſten Begeiſterung für das Gute beſeelt ſind“. Dieſes Lob aus dem Munde des gemeinſamen Vaters in dem Augenblick, wo er mit verhaltenem Zorne ihre Fehler geißelte, war uns in der Tat das ſchönſte Zeugnis ihres religiöſen Wollens. Wer dann aber, wie die Silloniſten zum Teil wenigſtens es getan haben, durch Leiden und Prüfungen jeder Art geſtärkt, immer tiefer eindringt in das reichflutende religiöſe Leben der Kirche, wer die Gnadenkräfte, die ihm dort entgegenſtrömen, auf ſich wirken läßt, wem von hier aus die Welt in der Unendlichkeit ihrer individuellen und ſozialen Aufgaben wieder geſchenkt wird wie dem in der Nacht verirrten Wanderer die Erde, auf die mit dem neuen Tag die goldenen Strahlen der Sonne zu fallen beginnen, wer dann in Freude und Kraft ohne Ruhe und Raſt zu wirken anfängt, der iſt dem Ideal nahe, das die Silloniſten in ihren beſten Stunden geſehen haben, weil ſie echte Chriſten waren, und dieſem Ideal, dem alten und doch ewig jungen des Chriſtentums, gehört die Welt. So wird die ſoziale Arbeit allein Erfolg haben, wenn ſie geübt wird im Rahmen des Überſchaubaren und Möglichen, ohne unnötiges Theoretiſieren, im engſten Anſchluß an die Wahrheiten, die das Evangelium und die Kirche als Grundpfeiler der

chriſtlichen Geſellſchaftsordnung anſehen, und in ſcharfer Scheidung zwiſchen dem, was der Kirche allein zukommt, was ihrer Aufſicht unterſteht und was der Freiheit ihrer Kinder überlaſſen iſt.

Jünglinge und Männer dieſer Art in einer homogenen Elite zu ſammeln und ſie durch tägliche, ja ſtündliche Erziehung an die Quellen ihrer Kraft und an die Größe ihres Zieles zu erinnern, das war von jeher die Methode derer, die der Menſchheit von innen her beikommen wollten. Die Ausbildung des echten apoſtoliſchen Geiſtes im engſten Kreiſe iſt wichtiger für die Welteroberung als die Schaffung großer Organiſationen, oder beſſer geſagt, dieſe vermögen nichts ohne eine Elite, die das heilige Feuer der Idee und der Liebe von Menſch zu Menſch trägt. Alles diente im Sillon der Erhaltung der Lebensfülle: Die Religion, der nichts nahe kam an Bedeutung, der beſtändige enge Kontakt, in dem die Gleichgeſinnten gehalten wurden, die gemeinſamen Wallfahrten, die brüderlichen Zuſammenkünfte, die ſpontanen Reden und Anſprachen, die künſtleriſchen Darbietungen — alles trat in den Dienſt einigender Krafterzeugung, nicht zerſtreuenden Genuſſes. Das iſt vor allem heute notwendig zu ſagen, wo man glaubt, ſchon etwas getan zu haben, wenn man papierene Organiſationen und zuſammengetrommelte Maſſen aufgebracht hat, wo die Macht des Geiſtes ſo ſehr unterſchätzt iſt, daß man die artfremdeſten Elemente zu den höchſten Kulturarbeiten zuſammenſpannt. Dann wundert man ſich noch, wenn die Sache „trotz aller materiellen Aufwendungen“ nicht vorwärts geht. Wir haben faſt den Mut verloren, etwas von den Menſchen zu verlangen, ihr Tiefſtes in Anſpruch zu nehmen. Wir begnügen uns mit etwas Mammon. Wir haben verlernt,

daß der am meiſten bekommt, der am meiſten verlangt. Der Sillon duldete keine Mitläufer. Er griff allen in die Seele und riß ſie gewaltſam mit ſich. Seelen, die ſich reſtlos einer heiligen Sache ergeben haben, das ſind die höchſten Kulturträger. Wir ſtaunen kritiklos die Errungenſchaften eines techniſchen Zeitalters an; wir ſtehen bewundernd vor neuen Brücken und neuen Maſchinen und müſſen in dem mittelalterlichen Franz von Aſſiſi den Geiſt verehren, der uns fehlt. Was wir in der Differenzierung und Nüancierung der techniſchen und intellektuellen Arbeit, des äſthetiſchen Genuſſes ſuchen, das findet der Romane oft in der ſicheren Anſchauung, in der ungeteilten Hingabe an weltverachtenden Idealismus. Wir werfen leicht Geld und Namen zuſammen und verbergen ſo mühſam hinter volltönenden Organiſationen die angeborene Engherzigkeit und Unfruchtbarkeit unſeres eigenbrötleriſchen Individualismus; der Romane verachtet gern die organiſatoriſchen Hilfsmittel, um in ſorgloſem Optimismus die Fülle ſeines Lebens auf die Welt überſtrömen zu laſſen. Kurz, wenn alles, auch der Schein vermieden wird, als ob eine abgeſchloſſene Sekte gebildet werden ſolle, wenn die Führer, die nötig ſind, es weit von ſich weiſen, Bonzen zu ſein, wenn der Reichsgottesgedanke beherrſchend über allem ſchwebt, dann wird der Sieg an unſere Fahnen gefeſſelt werden können.

Wenn nicht alle Zeichen trügen, ſind die Geiſter der Behäbigkeit müde, mit der in der Gegenwart die Kultur genoſſen wird. Sie gelangen nicht ſelbſt zur Genialität, aber ſie erwarten den Baumeiſter mit Sehnſucht, und indem ſie andern ihre Sehnſucht mitteilen, bereiten ſie ihm den Weg. Jedenfalls brauchen wir ſchon jetzt etwas, wozu aufgerufen werden ſoll, etwas Zwingendes, das, aus

der Zeitlage herausgewachſen, ſich durchſetzen und uns emporreißen kann. Und auch hier zeigte uns der Sillon einen erſten Weg; er führt zur ſozialen Arbeit. Es wurde ſchon im vorhergehenden geſtreift und muß hier wiederholt werden: Wer von den peripheriſchen Bemühungen einer naturaliſtiſch verworrenen Zeit vordringt zu dem, was der Aufgaben Kern, was das Charakteriſtiſche und Notwendigſte iſt, der ſtößt unfehlbar auf die ſoziale Frage, vorausgeſetzt, daß es ihm gelungen iſt, in den wichtigſten Fragen der Welt- und Lebensauffaſſung feſten Boden gewonnen zu haben.

Aber heute brauchen wir nicht mehr ſo dringend wie vor 30 Jahren die ſoziale Arbeit von außen. Viel notwendiger iſt die ſoziale Arbeit von innen, die endlich eindringt in die Seele des Volkes und beſonders auch in die Seelen der Gebildeten, daß ſie als die Führer des Volkes lernen, was das Volk iſt und was ihm gebricht. Aber die Alten ſind zu alt, um das zu lernen. Darum heraus, ihr jungen Gebildeten, ihr jungen Akademiker, auf den Plan, wohin euch die Not der Zeit ruft! Heraus vor die Front, ihr Idealiſten in allen Lagern, die ihr ſchon in anſehnlicher Zahl euch ſozial betätigt; werdet immer zahlreicher, ſo zahlreich, daß ihr das Ganze mit durchreißt! Der Sillon zeigt euch die Klippen, die ihr zu meiden habt. Er gibt euch ein erhabenes Vorbild, dem zu folgen euer Stolz ſein muß. Er ſchafft jedem Begeiſterung, der ihm ins Auge ſieht, in dieſes Auge, in dem unerſchütterlicher Glaube und alles bezwingende Liebe zu leſen ſind. Er brandmarkt den Dilettantismus, dem ſich heute die meiſten in ihren Mußeſtunden noch ergeben — denn von den Genußmenſchen reden wir nicht —, weil er weit abführt von der Heerſtraße des Lebens in

ein von ſelbſtgeſchaffenen Idolen bevölkertes Land unfruchtbarer Spielerei. Woher kommt uns die befreiende Kraft, der erquickende Aufſtieg, der erſte Sieg, der uns erlöſt? Der Sillon gibt uns die Antwort: *Aus der rückhaltloſen Hingabe an eine große Sache.* In der Hinwendung zum Volke, in der Arbeit am Volke ſoll ſich eure Religion und Vaterlandsliebe, allen zum Vorbild, dem Ganzen zu Nutz und Frommen, auswirken.

Die Volksarbeit des Sillon hatte deshalb ſo großen Erfolg, weil ſie aus einer *aufrichtigen Liebe zum Volke* hervorquoll. Und das iſt eine letzte beherzigenswerte Lehre, die uns der Sillon zuteil werden läßt. Gebot der Zeit, Intereſſe des Staates und der Geſellſchaft ſind gewiß beachtenswerte Motive. Aber das Volk hat einen feinen Inſtinkt; es kennt jeden, der nicht um ſeinetwillen zu ihm kommt. Dieſe Motive mögen uns führen bis zur Schwelle. Aber dann gilt es, ſich die uneigennützige Liebe zum Volke ins Herz zu pflanzen. Misereor super turbam. Die Liebe wirkt Wunder von Herz zu Herz, ſie ertötet den Haß, ſie überbrückt die Kluft, ſie findet die erlöſenden Worte. Tiefe, ungekünſtelte Liebe zum Volke, dem alles Hohe und Edle, was den Reichen erquickt, zugänglich gemacht werden ſoll, nicht durch mechaniſche Teilung, ſondern durch dynamiſche Erziehung.

Mögen die, deren Aufgabe es iſt, die Geſetzgeber und Nationalökonomen, die Staats- und Gemeindebehörden, die Hygieniker und Bodenreformer die techniſchen Einzelfragen erörtern und die beſten praktiſchen Löſungen finden. Die Allgemeinheit muß ihr Gewiſſen erforſchen und ſich ſelbſt erneuern in ihrer Stellungnahme den ſozialen Fragen gegenüber. Der einzelne muß in die ſeelenloſen, mechaniſch wirkenden Geſetze und Einrichtungen den

Geiſt bewußter Solidarität, chriſtlicher Liebe hineintragen und durch ſtündliche Bereitwilligkeit, mit ſeiner Perſon und ſeinem Vermögen mitzuarbeiten an allen Nöten der Zeit, das Reich Gottes heraufführen helfen. Denn „in dieſem Leben gleichen wir alle den angehenden Märtyrern, die wartend auf den Stufen des Kolloſſeums ſaßen; auch von uns muß einer nach dem andern in die Arena hinabſteigen. Je lieber wir es tun, um ſo näher kommen wir dem leidenden Heiland, um ſo berauſchender erfüllt uns ſein Geiſt, der Geiſt der Liebe, welchen es drängt, Opfer zu bringen"![206])

I. Der Nachhall des Sillon (1910—1922).

Der Sillon lebte nach der Verurteilung in zwei völlig getrennten Organiſationen weiter: In den ſogenannten „Sillons catholiques", die der biſchöflichen Autorität unterſtehen und nach wie vor Erziehungsarbeit leiſten dürfen, und in der Tageszeitung: „La Démocratie". Von den erſteren iſt mir zu Geſicht gekommen eine Nummer „L'Aube Nouvelle" (Jan. 1912, 1. Jahrg. Nr. 11), herausgegeben von dem Studienzirkel Jeanne d'Arc, einer Gruppe des „Sillon catholique". Unter geiſtlicher Leitung wird hier vorſichtig, maßvoll und warm rein religiös-ſittliche Belehrung und Aufmunterung zur individuellen Vervollkommnung gegeben. Namen von bekannten Silloniſten finden ſich unter den Mitarbeitern nicht.[207])

In der „Démocratie" verfolgt Marc Sangnier ungebrochen ſeine politiſch-wirtſchaftlichen Ziele. Zwar mußte die Tageszeitung ſich mehr und mehr den Formen des modern-kapitaliſtiſchen Organiſationsweſens anpaſſen; der auf ſelbſtloſer Hingabe und religiöſer Opferkraft aufgebaute Idealismus der erſten Zeit mußte zerrinnen,

da die alles durchglühende Myſtik weggenommen war. Aber es gelang doch, das Unternehmen bis zum Krieg über Waſſer zu halten. Im Jahre 1912 veröffentlichte Sangnier einen Band „La Politique Nouvelle“ in der er die Bildung der neuen Partei verlangte, für die Etienne Lamy und Georges Fonſegrive ſchon 1896 im Anſchluß an die Ralliementsbewegung und die Politik des „Neuen Geiſtes“ in einer Zeitung gleichen Namens gekämpft hatten. Er kündigte gleichzeitig die Gründung der „Ligue de la Jeune République“ an, die den Kern der neuen Partei bilden ſoll. Obwohl nach links orientiert, ſollte ſie ſich doch ſcharf ſcheiden von den bisherigen Parteien. Das alte Selbſtbewußtſein, gegründet auf ſtärkſter Überzeugung, erſchien hier wieder. Ohne Zugeſtändniſſe und ohne Verbeugungen nahm Sangnier ſeinen Platz ein und pflanzte ſeinen Bau auf. In dem zweibändigen Werke „La Jeune République“ (vier große Reden enthaltend) entwarf er ſodann im gleichen Jahre das Programm der neuen Partei, das die politiſch-wirtſchaftlichen Grundſätze neu entwickelt. Doch hütete er ſich, ſeine republikaniſchen Überzeugungen, ſein politiſches Programm aus ſeinen religiöſen Überzeugungen herzuleiten. Er blieb ſeinem Ideal treu, formulierte aber, von ſchmerzlicher Erfahrung belehrt, nüchterner, ſchlug beſtimmte Reformen vor, über deren Durchführbarkeit die Ausſprache ſofort eröffnet werden konnte. Die Republik iſt ihm nun eine Regierungsform, deren „weſentliches Ziel es iſt, allen Bürgern einen wachſenden Anteil an der Leitung der Staatsgeſchäfte zu geben“.

Am 15. April 1914 tauchte der ſillonistiſche Geiſt in neuer Form auf. Geiſtig Schaffende, Philoſophen wie Paul Archambault (früher an den „Annales de Philosophie chré-

tienne"), der Gräziſt und Dichter Maurice Brillant (am „Correspondant"), der Dichter und Kritiker Jean des Cognets, der Volkswirtſchaftler Paul Gemahling gaben in einer Monatsſchrift „La Nouvelle Journée" einen vielverſprechenden Beweis der alten freien Regſamkeit und Schaffenskraft. Der Krieg hat auch hier alles zerſtört. Mark Sangnier war jahrelang im Schützengraben. Von zwei hervorragenden ehemaligen Sillonisten, von Henry du Roure und Amédée Guiard, die gefallen ſind, liegen jetzt Biographien vor, die mir leider nicht zugänglich waren, die aber, von ſo feiner Hand geſchrieben, ſicher einen reizvollen Einblick in das Innere zweier der Allerbeſten geben.[308])

Nach dem Krieg gelang es Mark Sangnier, neben einer Halbmonatszeitſchrift „La Démocratie" (22 fr jährlich) ein Wochenorgan „La Jeune-République" (15 fr jährlich) herauszubringen[309]) und nach Einführung der Verhältniswahl endlich auch in die Kammer gewählt zu werden. Und zwar verdankt er ſeine Wahl der chriſtlichen Arbeiterſchaft und dem Kleingewerbe von Paris. „Die Liga der jungen Republik" arbeitet weiter. Es war ein immerhin bemerkenswertes Ereignis, als ſie für 10. April 1920 zu einer großen internationalen Tagung einlud, und zwar alle, „die aus allen Ländern den Frieden nach der chriſtlichen Gerechtigkeit organiſieren wollen". Noch iſt manches einſeitig franzöſiſch geſehen, aber als nächſtes Ziel Vernichtung aller Militarismen und Imperialismen frank und frei bekannt. Die Geſellſchaft der Nationen könne nicht durch die Regierungen allein entſtehen. „Sie wird durch den Willen der Völker ſein, oder ſie wird nicht ſein." Die religiöſen, ſozialen, politiſchen, geiſtigen, beruflichen Eliten werden aufgerufen und insbeſondere die

Rolle der Männer betont, die „ein feuriger chriſtlicher Geiſt und ein durch die Ereigniſſe des großen Krieges noch geſtärktes Vertrauen in die Geſchicke der Demokratie beſeelt" (vgl. Aufruf vom 3. März 1920.)

Mutig tritt er dem Völkerhaß entgegen: „Wenn wir als chriſtliche Soldaten Deutſchland bekämpften, ſo war es, weil wir in ihm die Ungerechtigkeit und Unfreiheit treffen wollten; aber dieſer ſelbe Glaube gebietet uns, gegen die Ungerechtigkeit überall zu kämpfen, wo ſie auftritt, in unſerm eigenen Volke nicht weniger als bei unſeren Feinden! „Unſere Pflicht iſt es heute, Großmut zu üben gegenüber dem Beſiegten und die Haßgefühle zu beſchwichtigen. Ich muß es geſtehen, der Haß, dieſe Giftpflanze, blühte vor allem hinter den Fronten. Meine Waffenkameraden ſind mir Zeugen: nicht perſönlicher Haß beſeelte uns gegen die Deutſchen, wenn wir uns auf wenige Meter Entfernung in den Ruinen eines Dorfes feindlich gegenüberſtanden. Wir hatten vielmehr den Eindruck, daß die unſelige Organiſation der alten autokratiſchen und militäriſchen Welt das Haſſenswerte ſei und daß wir nicht nur kämpften, um den Eindringling aus unſerm Lande zu weiſen, ſondern gleichzeitig, um das deutſche Volk vom Ungetüm des Militarismus zu befreien!"[210]) Der Silloniſt Lamandé leitete eine Umfrage in „La Renaissance", auf die Mſgr. Baudrillart, Aulard, Mſgr. Lacroix, Seilliére, Gilſon, Desdevizes du Dézert und Charles-Brun geantwortet haben und aus der auch die Verurteilung des Haſſes entnommen werden kann. Tradition und Sieg müßten Frankreich eingeben, in der Überwindung des Haſſes voranzugehen.[211]) Nach wie vor verſuchen die Gegner Sangnier zum Schweigen zu bringen, ohne daß es ihnen gelingt. Vorwürfe wie Schauſpieler,

Effekthaſcher, Phraſendreſcherei, Verräter der nationalen und katholiſchen Intereſſen, katholiſcher Anarchiſt praſſeln auf ihn hernieder.[212])

Ihn aber trieb die innere Logik des chriſtlich-demokratiſchen Ideals und das Bedürfnis nach breiterer Regſamkeit dazu, ſich der politiſchen Zwitterſtellung, in die er 1919 durch die Teilnahme am „Bloc national" und 1920 durch Zuſammenarbeit mit der „Ligue nationale de la Démocratie" geraten war, zu entwinden und ſich mehr und mehr poſitiver Aufbaupolitik zu widmen. Ein Abgeordnetenmandat ohne Reſonanz konnte ihm nicht helfen. Die Liga, die ihm die große Partei erſtellen ſollte, verſagte und wurde beiſeite geſchoben. Dafür hatte der erſte internationale demokratiſche Kongreß, den Sangnier Ende 1921 nach Paris berief, namentlich in der chriſtlich-demokratiſchen Welt außerhalb Frankreichs einen unverkennbaren Erfolg. Dieſer ermöglichte es ihm wieder, ſeine ſchwache innerpolitiſche Stellung durch die allenthalben beachtete und beſprochene große Kammerrede vom 24. Mai 1922 zu ſtärken. Seine Kühnheit, die Geſundheit vieler ſeiner Ideen und die naturnotwendige Entwicklung der Dinge gewinnen ihm zuſehends Anhänger. Sein Ziel können auch wir uns in etwa zu eigen machen; will er doch im Grunde nichts anderes als, ohne im geringſten das Recht auf Gerechtigkeit und Freiheit für das eigene Vaterland aufzugeben, die chriſtliche Verbundenheit aller Menſchen im Intereſſe des Friedens unter den Völkern verkünden.[213]) Nur in dem Kernproblem der Schuldfrage verſagt auch er.

Die geiſtige Bedeutung der Bewegung kommt wohl auch heute wieder am deutlichſten in den Spalten der wiedererſtandenen Zeitſchrift: „La Nouvelle Journée"

zur Geltung. Hier wird unter Führung Archambaults und Brillants vor allem die mittlere Linie zu finden geſucht zwiſchen dem international-rationaliſtiſchen Aktivismus der Cartéleute und dem Nationalismus der Intelligenzpartei.[214])

Tief in die Kernprobleme des Wiederaufbaus reicht die Tätigkeit Paul Bureaus, der nach wie vor ein treuer Freund des Sangnierkreiſes iſt. Mit ſeinem Buch: „L'Indiscipline des Moeurs" (1919), ſeinen periodiſchen Publikationen „La Plus grande famille" und „La Vie" und ſeiner Liga „Pour la Vie" ſteht der weitſichtige Volkswirtſchaftler an der Spitze des Kampfes gegen die Entvölkerung des Landes (Adr. 32, rue Madame, Paris VIe). Auch die Univerſitätsprofeſſoren Rolland (Sorbonne), Raynaud (Aix), Renard (Nancy) und der Sozialethiker E. Montier arbeiten wieder mit.

Vor zwanzig Jahren war der Sillon eine Tat. Eine erſte Stufe auf dem Wege zur Überwindung alter Halbheiten. Ein prachtvoller Anlauf zur Verwirklichung des Ideals, ein aus dekadenter, ſtagnierender Atmoſphäre aufſchließender Feuerkegel, der weithin leuchtete und Leben weckte.

Heute, wo die Härten einer unerhörten Zeit auf uns laſten, wirken die mehr auf Klang, Gefühl und Weite als auf Wirklichkeit und Einordnung geſtellte romantiſche Religioſität, der ungeminderte Fortſchrittsglaube, der demokratiſch-parlamentariſche Redeſchwung oft wie ein Anachronismus. Man hat Hunger nach Subſtanziellerem. Aus horizontaler Strombefangenheit ſtreben neue Führer zu den Gipfeln. Sie erwarten wenig oder nichts mehr von dieſen Geſchäftigkeiten und Geſchicklichkeiten. Und doch ſagen wir dankbar mit Henri de Régnier:

Des hommes ont passé qui ne reculent pas.
Et la Victoire, prompte et haletante encor,
Marchait au milieu d'eux . . .

Und wir grüßen über alle Hinderniſſe hinweg den mutigen, ritterlichen Marc Sangnier. Schließen wir ab mit einem hellſichtigen Urteil Hoppenots, das ausging von dem ſchon erwähnten Aufſchwung, den der Katholizismus an der „Ecole Normale Supérieure" erlebte: „Täuſchen Sie ſich nicht! Die anderen Katholiken, die daſelbſt ſind (außer den zwei Neumonarchiſten), wären ohne den Sillon nicht als Katholiken dort. Abgeſehen von all denen, die er hinwies auf die lebendige, moderne Kraft im Katholizismus, ſchuf er eine Atmoſphäre, von deren Hauch Tauſende von Seelen geſtreift wurden, in allen Kreiſen, in allen Parteien, und die, die ſie atmeten, behielten trotz allem etwas davon. Sein Unglück war, daß er nur geſtützt auf myſtiſchen Schwung leben konnte. Mit dem Tage, wo als Folge der Verurteilung dieſe Myſtik ſchwand, fand ſich kein Geiſt, der ſie erſetzen und die Bewegung tragen konnte. Die Silloniſten waren die erſten Chriſten, die den Durſt nach dem Martyrium verloren, ehe ſie eine feſte Theologie hatten. Geminderte, müde Myſtik, zu unbeſtimmte Lehre . . . nichts leitete mehr dieſe Kämpfer, und ihre Kraft lief Gefahr zu verſagen. Ihr Einfluß war nichtsdeſtoweniger tief geweſen."[213])

XIV. Péguy und ſein Kreis im Kampf um die religiöſe Idee.

Durch neue Grenzregulierung und Tiefenbohrung hat die franzöſiſche Philoſophie dazu beigetragen, den Boden zu bereiten, auf dem die religiöſe Idee zu neuer Blüte gedeihen konnte. Die ganze Lebensarbeit Boutroux' († 1921) galt dem Nachweis, daß neben dem Reich des Determinismus ein Reich der Freiheit beſteht („De la contingence des lois de la nature" 1875). Er bekämpfte die rationaliſtiſche Theſe vom Tode der Religion, indem er den Glauben wieder in ſeine Rechte einſetzte („Science et Religion" 1913). Er blieb ſogar nicht bei der Zweiweltentheorie ſtehen, ſondern ſchloß, Religion und Wiſſenſchaft müßten nach Frieden und Einklang ſtreben, wenn auch dieſes Ziel nie reſtlos erreicht werden könne.

Nach Bergſon hinwiederum, „dem Fichte oder Chateaubriand unſerer Generation", „dem geiſtigen Gewiſſen eines Augenblicks", wie ein Schüler ſich ausdrückt, iſt das eigentliche Gebiet des Verſtandes und daher auch der Wiſſenſchaft das Materielle, das Unorganiſche. In das Reich des Seeliſchen, des Lebendigen dringt nur die Philoſophie mit Hilfe der Intuition. Die Wiſſenſchaft iſt die Dienerin des Lebens, ſie ſchafft das Nützliche, das praktiſch Unentbehrliche, indem ſie ihre Theorien und Syſteme aufſtellt. Nur die Liebe dringt zum Kern des Seins vor, von wo ſich dem Tieferſchauenden unendliche Perſpektiven eröffnen. Er ſchafft ſo Raum für Gott, Freiheit, Unſterblichkeit. Er ſchafft aber auch inmitten einer alles nivellierenden Demokratie Raum für eine Elite, die, frei von Demagogie und Fanatismus, in Liebe

und Uneigennützigkeit dem Höchſten zuſtreben und dadurch kompetenzbildend wirken kann. „Die jungen Leute ſind von ſeinem Unterricht darum ſo ganz eingenommen," ſchreibt der Romanſchriftſteller Paul Acker, „weil er der Jugend durch Überwindung des Rationalismus die entzückenden Schönheiten des Idealismus wiedergibt. Daher ſind auch ſeine Schüler von überſtrömender Dankbarkeit gegen ihn erfüllt."[1]) Will Maurras harte Klarheit, ſo ſchenkt Bergſon weiches Leben.

Dieſe Weichheit ſtreift der Bergſonſchüler G. Sorel ab, indem er den bürgerlichen Sozialismus von Jaurès im freien Anſchluß an Marx und Proudhon in das Reich ſchöpferiſcher Gewalt verpflanzt. Grauſam bittere Kritik, Verachtung der Demagogie, ihrer Ungeiſtigkeit und ihrer charakterloſen Verwiſchung der Gegenſätze, das iſt wohl der ſeeliſche Ausgangspunkt ſeiner Kämpfe. Er glaubt nicht mehr an eine Beſſerung der Verhältniſſe auf dem Wege der Entwicklung, an eine Läuterung der humanitären Ideen. So bleibt einſtweilen kein anderer Ausweg als die reinlich ſcheidende Gewalt. Wie die Bourgeoiſie ſich den „Mythus" der Republik und der Freiheit geſchaffen hat, ſo ſchafft ſich das Proletariat, nachdem dieſer erſte Verſuch in Erbärmlichkeit geendet hat, den „Mythus" des Generalausſtandes, „eine Zuſammenfaſſung lebendiger und vertrauter Bilder, die als ſolche – durch bloße Intuition ... die ganze das Proletariat zum Eroberungskampfe vorwärtstreibende Gefühlswelt aufzuregen vermag"(Seillière). Ein echt Bergſonſcher Gedanke! An ſeinen wuchtigen Schlägen gegen den rationaliſtiſchen Individualismus, die humanitäre Demokratie, gegen die Staatsallmacht, gegen den utilitariſtiſchen Materialismus, an all ſeinen myſtiſchen Verbrämungen des proletariſchen Imperialismus haben viele

der Jungen, denen die Staatsphiloſophie das Rückgrat noch nicht gebrochen hat, ihre helle Freude. Er gilt als gutes Gegengift gegen die Verſeuchung durch die Vorurteile der Zeit. Beſonders ſcharf kämpft er gegen den katholiſchen Modernismus[2]) und den liberalen Proteſtantismus (Buiſſon, Steeg, Pécaut, Monod u. a.), der in der dritten Republik ſo großen Einfluß auf die Geſtaltung der Dinge erlangt hat: „Die Reformierten begingen im 16. Jahrhundert einen großen Fehler, als ſie die Mönchsregeln abſchafften; ſie glaubten, jeder beliebige Gläubige könne, wenn er die Bibel ſorgfältig leſe, ſein religiöſes Leben beſſer geſtalten als die alten Mönche; wir wiſſen heute, daß dieſes Leſen in der ungeheuren Mehrzahl der Fälle unwirkſam iſt. Man kann leicht feſtſtellen, daß der euchariſtiſche Kult eine der größten Kräfte des Katholizismus darſtellt; die Kalviniſten machten ihn unmöglich. Heutzutage iſt der Glaube an die Gottheit Jeſu unter unſeren Proteſtanten ſehr ſelten geworden. Im Laufe des 19. Jahrhunderts hatten viele Philoſophen geglaubt, wenn der Proteſtantismus liberaler würde, könnte er ſich gut den heutigen Verhältniſſen anpaſſen; er war nicht wie der Katholizismus mit übernatürlichen Dingen überladen, mit Dogmatik vollgepfropft, einer geiſtlichen Herrſchaft unterſtellt; aber er ſtirbt gerade aus den Gründen, die nach der Meinung jener Philoſophen ſeinen Beſtand ſichern ſollten. Gegenwärtig bilden die franzöſiſchen Kalviniſten eine gefürchtete politiſche Vereinigung, die alle Feinde des Chriſtentums in ihrer irreligiöſen Propaganda unterſtützt; . . . was ſie als den höchſten Ausdruck ihrer Theologie darſtellen, iſt ein ſeichtes Geſchwätz; . . . ihre Geiſtlichen legen faſt alle eine abſtoßende Heuchelei an den Tag. Das Mißgeſchick dieſer Religion muß die Kirche

warnen vor den weiſen Ratgebern, die von ihr verlangen, ſie ſolle den rationaliſtiſchen Abgeſchmacktheiten große Konzeſſionen machen. Der Proteſtantismus ſtirbt daran, daß er durchaus nicht mehr chriſtlich im alten Sinne ſein wollte.“[3]) Solche Schärfen ſind um ſo verführeriſcher, als ſie von einem Nichtkatholiken ſtammen, der von einer auf Arbeit, Sittenreinheit und klaſſiſcher Kultur gegründeten monaſtiſch-heroiſchen Reaktion eine Erneuerung des Katholizismus und dadurch eine Überwindung der demokratiſchen Mittelmäßigkeit erwartet. „Bis zum Tage des Erwachens müſſen die Einſichtigen an ihrer geiſtigen Aufklärung und Diſziplinierung, an der Ausbildung ihrer edelſten Seelenkräfte arbeiten, ohne ſich darum zu kümmern, was die demokratiſche Mittelmäßigkeit von ihnen denken wird.“[4])

Mit einſeitiger Wucht reagiert in dieſen Denkern das Leben, die Wirklichkeit gegen die Anmaßung eines alles beherrſchenden Rationalismus, die einzige Plattform zu ſein, von der aus man zu dem Wirklichen vordringen und das Leben geſtalten könne. Das Wirkliche iſt ihnen nicht einfach, nicht einſchichtig, etwa nach logiſchem Schema gegliedert, es iſt alſo töricht, die Phänomene des Lebens und der Seele genau ſo ſyſtematiſieren zu wollen wie die Phänomene der lebloſen Materie. Nicht metaphyſiſche und moraliſche Bedürfniſſe haben in erſter Linie dieſe Gedankenbewegung hervorgebracht, ſondern „im Innern der Wiſſenſchaft, unter dem Drucke interner Bedürfniſſe, im Kontakt mit den Tatſachen und Theorien iſt ſie entſtanden. Ihre Urheber waren Praktiker, die nicht daran denken konnten und wirklich auch nicht daran gedacht haben, auch nur den kleinſten Teil der Wiſſenſchaft im Intereſſe von irgend etwas anderem zu opfern“ (Le

Roy). Das, was Brunetière einſt den partiellen Bankerott der Wiſſenſchaft genannt hatte, erſchien jetzt unter den Gelehrten wieder als ein weiſes Beſcheiden, als eine ſcharfe Abſage an die, welche die Wiſſenſchaft als Religion ſetzen wollten, die alle Welträtſel löſen zu können glaubten. Le Bon ſchickte dem ſeiner Lebensarbeit von Picard gewidmeten Schriftchen das vielſagende Motto voraus: „Die Wiſſenſchaft ſchafft mehr Geheimniſſe, als ſie aufhellt.“[5])

Dieſe neue Philoſophie beruft ſich beſonders gern auf Paskal. Boutroux hat eine Biographie Paskals[6]) geſchrieben und bezeichnenderweiſe von ihm geſagt: „Wir ſuchen in die Geiſteswelt eines großen Mannes einzudringen; wir nehmen uns gleichzeitig aber auch vor, im Anſchluß an ihn und unter ſeinem Einfluß zu denken, um ſo in der Erkenntnis der Wahrheit fortzuſchreiten.“ Le Roy, der bedeutendſte Schüler Bergſons, ſagt von der neuen Philoſophie: „Als antiintellektualiſtiſche Philoſophie kann ſie ſich berufen auf Männer wie Duns Scotus und Paskal, ſie knüpft an an die Reihe der großen myſtiſchen Doktrinen.“[7])

Wie ganz anders durchdringt ſich Demokratie und Religion in den Männern, denen Boutroux und Bergſon, Sorel und Paskal die Wege in die Geheimniſſe der Religion gewieſen haben. Eine ziemlich ſcharf abgrenzbare geiſtige Schicht bilden die, die in Charles Péguy ihren Meiſter verehren, die in ſeiner aus loſen Publikationen beſtehenden Zeitſchrift „Les Cahiers de la Quinzaine“[8]) den Weg ins Publikum gefunden haben und die teilweiſe bis heute um das „Bulletin des Professeurs catholiques de l’Université“

als ihr religiöſes Organ gruppiert ſind,[9]) deſſen erſter Leiter E. J. Lotte ein religiöſer Menſch von vorbildlichem Eifer und alles überwindender Unerſchrockenheit war. Da die Wortführer faſt alle aus dem Lande der offiziellen Demokratie, des laiziſtiſchen und ſozialiſtiſchen Atheismus kamen, mußten ja ihre Perſönlichkeiten ein ganz anderes Gepräge als die früher genannten katholiſchen Demokraten haben.[10])

Der Wendepunkt in der dritten Republik, die Dreyfusaffäre, in der die republikaniſche Ariſtokratie der antiklerikalen Demagogie weichen mußte, war auch für ſie der Ausgangspunkt der Bekehrung. „Die Dreyfusaffäre, in der wir aus ganzem Herzen und mit allen Kräften kämpften, öffnete uns die Augen und machte unſern Irrtum offenbar. Wir kämpften gegen die Ungerechtigkeit der Staatsraiſon für einen ungeſetzlich verurteilten Unſchuldigen . . . Kaum waren die Dreyfusanhänger Sieger, da ſchädigten ſie in plötzlicher Umkehrung Gerechtigkeit und Vaterland in ſchlimmſter Weiſe. Braucht man die Schändlichkeiten der Combesſchen Regierung in Erinnerung zu bringen? . . . Die Anfänge des Antipatriotismus? Das Wiederaufleben des Antiklerikalismus? Die Einrichtung einer freimaureriſch-atheiſtiſchen Staatsreligion auf materialiſtiſcher und ſoziologiſcher Baſis? Und all die Gemeinheiten und Verbrechen — Angebereien, Beſchlagnahmungen, Beraubungen, Ausweiſungen — dieſer zwölf letzten Jahre?

Welche Niederlage, welche ſchmutzige, trugvolle Niederlage! Überall Egoismus, Zynismus, Verrat! Die Laſter der Bourgeoiſie — Sabotage (im allgemeinen Sinn!) und Unfruchtbarkeit — verdarben das Volk; die

Laſter der Politik — Lüge und Parlamentarismus — verdarben alle Schichten. Wohin ſollten wir uns wenden?

Gerade in dieſem Augenblick lenkte das Spiel der Ereigniſſe unſere Aufmerkſamkeit auf die Kirche.

Die ſchreiende Ungerechtigkeit, mit der der Staat ſie behandelte, zerſtreute unſer altes Mißtrauen; ihre Haltung erzwang unſere Bewunderung und Sympathie. — Nichts war beſſer geeignet, uns zu gewinnen, als dieſe Geduld in der Prüfung, dieſe Würde, dieſe Feſtigkeit ... Die Blockpartei ... fand endlich ihren Meiſter ... Die Kirche ſchien uns ſiegreich. Wir hatten ſie tot geglaubt, ſie ſtand wieder von den Toten auf.

Gleichzeitig krachten unter dem doppelten Einfluß der Pſychologie Bergſons und der moraliſchen Kritik Péguys die Gerüſte des Szientismus Taines, des Intellektualismus Renans, des Moralismus Kants. Es war ein Entrinnen aus dem Determinismus, ein Aufſchwung zu dem wiedergefundenen Gott."[11])

„Ich weiß nicht mehr, welcher Athener", ſchrieb Lotte, „im ‚Gaſtmahl' Platos erklärt, daß er erſt wirklich lebe, ſeitdem er Sokrates kenne; ich würde dasſelbe von Bergſon ſagen, wenn ich nicht wieder Chriſt geworden wäre, ſeitdem ich ihn kenne. Das Studium ſeiner Philoſophie — ein Studium, das ich im gröbſten Materialismus begonnen habe — hat mir den Weg der Befreiung erſchloſſen.

Bis zum Jahre 1902 lag mein Geiſt in den Feſſeln Taines und Renans. Es waren die Götter meiner Jugend."[12])

„Die Einführung in die Metaphyſik", die ich in den „Cahiers de la Quinzaine" las, erregte, da ſie von

François Brault ſtammte,[13]) den lebhaften Wunſch in mir, den Bergſonismus kennen zu lernen. Ich ſtudierte „Matière et Mémoire", zu Beginn eine ſchwere Arbeit für den Philologen; aber ich ließ nicht locker, denn das Reich der Seele tat ſich vor mir auf. Da war es aus mit dem Determinismus der früheren Lehrer. Und das Reich der Materie und der Wiſſenſchaft hatte ein Ende! Athene war beſiegt. Der Atem Gottes wehte durch die Welt.

Ich werde nie die ſtürmiſchen Gefühle vergeſſen, die ich im Frühling 1907 bei der Lektüre der „Evolution Créatrice" empfand. Ich ſpürte Gott auf jeder Seite.

Nur wer jahrelang ohne Gott gelebt hat, weiß, welche Freude es macht, ihn wiederzufinden."[14])

Kaum hatte er ſich kurze Zeit hineingelebt in die Geheimniſſe des Glaubens und die Wunder des Gebets, da wußte er nichts Eiligeres zu tun, als denen zu Hilfe zu eilen, die, von Unruhe gepackt, auf dem gleichen Wege waren.[15]) „Andere ſind mir vorangegangen, brüderliche Freunde, die mich an ſich gezogen haben; andere folgen mir, brüderliche Freunde, die ich an mich ziehen werde. Es iſt die Kette des gemeinſamen Heiles: Der eine zieht den andern, man hilft ſich in den Himmel hinauf. Es iſt das Geſetz des Lebens, das harte, heilige Geſetz der Arbeit."

Er begründete ſeine anſpruchsloſe Zeitſchrift, die vor allem den feſten, ſchwankenden und werdenden Katholiken ein möglichſt unliterariſches, von perſönlichem religiöſem Erleben durchglühtes Bindeglied ſein ſollte, damit die Iſolierten, die Verſpotteten Kraft gewännen, zu Bekennern des wahren Gottes zu werden.

„Für dieſe (im Unglauben aufgewachſenen, aber von

gutem Willen und höherem Streben durchdrungenen Menſchen) arbeiten wir hier aus ganzem Herzen . . . Man muß vor allem die richtige Seite finden, wo ſie anzupacken ſind. Sobald dieſe Atheiſten Gott wieder finden und die Materialiſten ihre Seele, gehören ſie uns. Wenn man in Frankreich den katholiſchen Glauben abwirft, wirft man gleichzeitig auch den Gottesglauben über Bord. Sobald man aber Gott wiedererkennt, kehrt man zum katholiſchen Glauben zurück . . ." Das erſte Gefühl, das dieſe neuen Abonnenten (es handelte ſich hier gerade um Lehrerinnen, die den Glauben wiederfanden) haben, war im allgemeinen die Befriedigung, ſich nicht mehr ſo iſoliert zu fühlen. „Wir ſind zweifellos zahlreich, aber unſichtbar, unfindbar; wir verbergen uns wie Maulwürfe." Das zweite Gefühl war Entrüſtung gegen ihre Lehrer, Hiſtoriker und Moraliſten, die ihnen ihren Glauben geraubt hatten, gegen Männer wie Buiſſon, Seignobos, Séailles, Durkheim, Salomon Reinach, Gabriel Monod, Langlois, Lanſon uſw., denen das Bulletin die ſchärfſten Vorwürfe ins Geſicht ſchleuderte.

Wie Lotte verſuchte, um ſeine Leſer an den verſchiedenen Schulen ein myſtiſches Band zu ſchlingen, ergibt ſich aus folgendem:

„Man muß beten.

Denkt an die tauſend und aber tauſend Chriſten, die nicht mehr beten.

Unſere Gruppe iſt vor allem eine Gebetsgruppe. Wir haben uns zuerſt und vor allem zuſammengeſchloſſen, um mehr und beſſer zu beten, indem wir für mehr und mit mehr Brüdern beten.

Dieſe myſtiſche Vereinigung muß ſich in einem gemeinſamen Glaubens- und Liebesakt auswirken. Wir

halten es alſo für nötig, daß die Abonnenten der Zeitſchrift, ich meine die, welche glauben und praktizieren,[16]) am erſten Sonntag jedes Monats zuſammen kommunizieren.

Ich bitte unſere Freunde dringend, ſich dieſer Pflicht nicht zu entziehen . . .

Ich bitte die wenigen Religionslehrer, Vikare, Pfarrer, die Abonnenten ſind, in unſerm Sinn an dieſem Sonntag ihre Meſſe darzubringen, und die Biſchöfe, die die Güte gehabt haben, unſere Beſtrebungen perſönlich zu unterſtützen, auch uns den Segen ihrer ſonntäglichen Benediktion zukommen zu laſſen.

Wenn ich von mir aus urteilen kann, ſo muß in unſerer Zeit ein Chriſt täglich für 10 bis 12 Perſonen wenigſtens beten."

Der Glaube, der hier mit Urgewalt aus zerſtampfter Erde hervorbricht und das Ödland des Atheismus und Materialismus überflutet, der mit Wonneſchauern eintaucht in die Wirklichkeiten des übernatürlichen Lebens, trägt in etwa chiliaſtiſch-myſtiſchen Charakter. „Wir ſtehen am Vorabend einer großen Abrechnung. Es iſt offenbar, daß das abſurde Regime, das wir haben, nicht von Dauer ſein kann. Schon jetzt muß man genau zuſehen, um einerſeits im gegebenen Augenblick die nötigen Bündniſſe zu ſchließen und um andererſeits nach dem Siege das Unrecht blinder Vergeltung zu vermeiden."[17]) Das iſt noch etwas nach Art Sorels gedacht. Dann aber drängt ſich ſofort der myſtiſche Eroberungswille hervor und macht kühnen Apoſtolatsgeiſt zum Kriterium ſeiner Werturteile, und ſo betrachtet, gewinnt die offizielle demokratiſche Kultur das Gepräge heilloſeſter Verwirrung, unſeligſter Verblendung, verächtlicher Feigheit.

Der Geiſt Léon Bloys', „des Alten vom Berge", erſcheint ihnen;[18]) aber ſie teilen nur ſeine Trauer, keine Heiligen zu ſein, nicht ſeinen unbelehrbaren Willen zum Nichthoffen. Die Erwartung vorübergehender Zuſammenbrüche und Verfolgungen, das ſtark erlebte Gefühl der Iſolierung inmitten einer angefaulten, gottentfremdeten Welt wird für ihre Herzen ein Beweggrund zu Geduld und Energie. Wie die Chriſten der erſten Zeiten ihr religiöſes Leben nicht profanieren wollten, ſo finden ſie Diskuſſionen zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen anſtößig. „Ich habe es nicht gerne, wenn man von unſerm Glauben, von unſern Dogmen, von unſern Sakramenten, von unſern Übungen — von allem, was unſer intimſtes, reinſtes Leben ſtützt und ſpeiſt — . . . in demſelben Tone ſpricht, wie man von Politik oder Literatur ſpricht. Das Heilige paßt nicht zu dieſen Geſchichten."[19])

„Freidenker, Katholiken, Radikale, Konſervative uſw., dieſe Etiquetten bedeuten immer weniger. Eine allgemeine Niedrigkeit der Geſinnung hat alle Kreiſe erfaßt, alle Konfeſſionen, alle Parteien befleckt . . . Man darf alſo nicht ſagen: „Dieſer iſt Katholik, er iſt ein Bruder. Jener iſt Atheiſt, mißtrauen wir ihm! Man muß zuerſt ſehen, wie der oder jener in ernſter Stunde reagiert."[20]) Es gibt keine Männer, keine Charaktere mehr. Nur ſo war es möglich, daß die Tyrannei der modernen Sorbonne ſo lange ertragen und Frankreich in ſeiner glorreichen Kultur ſo ſchwer geſchädigt werden konnte. „Weisheit iſt allgemein eine Maske für Feigheit." „Die Regime der Feigheit ſind die, die der Welt am teuerſten zu ſtehen kommen und die im eigentlichen Sinne des Wortes in Schrecken und Grauſamkeit enden." Und der Opfergeiſt, die Glut der Hingabe gehen unter dem Drucke der Span-

nungen, die das in Angſt vor deutſchen Erdroſſelungsgelüſten überſetzte Schwächegefühl, die wachſende Herrſchaft des Geldes und der Feigheit ſchaffen, faſt bis zur Verherrlichung des Krieges.

Wie die militäriſche Tat einſt die zeitliche Wiege geſchaffen hat, „in der Sitten und Geſetze, Kunſt und ſogar Religion, Sprache und Raſſe dann, aber erſt dann ſich betten konnten, um zu wachſen," ſo muß auch jetzt, wie zu jeder Zeit, *das Leben grundweſentlich militäriſch* gefaßt und geführt werden, wenn die Barbarei der offiziellen Demokratie überwunden werden ſoll. In ihnen, beſonders in *Péguy*, der dieſe Ideen vorgelebt und dann in den Heften „L'argent" und „L'Argent suite" dargeboten hat, bäumt ſich der heroiſche Sinn chriſtlicher Ahnen mit elementarer Wucht und düſterem Ernſt auf gegen die Verweichlichung und Charakterloſigkeit, die Technik und Fortſchritt ohne Gott, die Humanitarismus und Dilettantismus ohne moraliſche Diſziplin gebracht haben. Mit einer gewiſſen Rückſichtsloſigkeit wird alles abgeſchüttelt, was furchtſam und zaghaft iſt oder was vom Parteigeiſt eingegeben wird. „Mit ſolchen Chriſten können wir nichts anfangen."

„Ich erkläre ein für allemal, daß ich mich niemals darum kümmere, ob die Aufſätze, die ich veröffentliche, gefallen oder nicht."[21]) „Seien wir wenige, aber ſeien wir feſt! Bilden wir den Kern; um ihn wird ſich die Maſſe organiſieren. Unſere Stärke liegt vor allem in unſerer Redlichkeit."[21]) Politik im eigentlichen Sinn iſt ausgeſchaltet. „Ich kümmere mich nicht um Politik, ich gehöre keiner Partei an, ich ſetze meine Hoffnung auf keine Partei. Am Wahltage frage ich morgens, welches der Kandidat des Biſchofs iſt und werfe im Vorübergehen

meinen Wahlzettel in die Urne."[23]) Die unbedingte Hingabe an Gott gibt der Aktion dieſer Gruppe ihr ſeltſames Leuchten. „Seien wir ſparſam in Worten, aber verſchwenderiſch in Taten und Gebeten. Das übrige überlaſſen wir dem lieben Gott!" Dieſes kindliche Vertrauen kommt am ſchärfſten in dem in jeder Nummer gegebenen Rechenſchaftsbericht über Höhe der Auflage, die Zahl der feſten und möglichen Abonnenten, Einnahmen und Ausgaben zum Ausdruck. So können wir uns auch nicht wundern, daß ſie ihre religiöſe Nahrung aus Schrift und Vorbild von Katharina von Siena, Katharina Emmerich, Schweſter Thereſe vom Kinde Jeſu, Ozanam, dem hl. Franz Xaver, der hl. Gertrud und der hl. Mechtildis, der hl. Hildegard, Jacopone da Todi, dem hl. Johannes vom Kreuz holen. Gegen Fernand Laudet ſchreibt Péguy: „Für uns Chriſten ſind die myſtiſchen Bücher, mit den Evangelien angefangen . . . die Prozeßakten der Johanna von Arc mit eingerechnet, Bücher, die nähren, keine Autoren, in denen man beleſen iſt, keine Dokumente, die man anführt."[24]) Sie gäben wohl gern, wie Durel es von Péguy ſagt, „für das Magnificat, das Salve Regina und die Muttergotteslitaneien alle Summen" hin. Die Liturgie ſchuf Péguy und ſeinen Stil um, ſie ſpielt auch im Bulletin eine große Rolle. Der Seelenzuſtand, den dieſe nach Primitivität ſtrebenden Demokraten erreichen wollen, wird einmal charakteriſiert als „eine habituell gewordene Anlage zur Gottvereinigung in einem tiefen, tätigen Glaubensgeiſt: Die Seele macht ſich los von den Vorurteilen der Welt und paßt ſich den evangeliſchen Grundſätzen an; ſie iſt bemüht, ſich mit den Gedanken, Gefühlen und dem Willen Jeſu zu vereinigen; ſie beurteilt Dinge und Menſchen, ſie beurteilt

ſich ſelbſt und wägt den Wert ihrer Taten nach Gott, im Hinblick auf die Ewigkeit".[25])

Ähnlich deutet Seillière ihr religiöſes Innenleben, wenn er ſagt, daß es ihnen „weit weniger auf Exegeſe ankomme als auf das Phänomen, das für ſie in Wahrheit die Grundlage des religiöſen Lebens iſt: Die innere Erfahrung, die myſtiſche Intuition des göttlichen Weſens".[26]) Das iſt jedenfalls ſicher, daß der antiintellektualiſtiſche Grundzug der Bergſonſchen Philoſophie durchleuchtet. „Geben Sie dieſe trügeriſche Objektivität auf, ſchließen Sie die Augen und Ohren, ziehen Sie ſich in Ihr Inneres zurück, da öffnet ſich der Ausblick auf die Unendlichkeit."[27]) Man merkt ſelten apologetiſches Bemühen, Religion und Wiſſenſchaft in Einklang zu bringen. Ihre ganze ſeeliſche Haltung iſt ſo unbefangen, ſo frei, der Wert des Neuerrungenen ſo übergroß, daß ſie es mit dem ſicheren Inſtinkt, den naive Menſchen allem Lebendigen gegenüber haben, nehmen und verherrlichen, ohne ſich um die Einwürfe ſyſtemgebundener Gelehrten zu kümmern. Ihr Ziel, das Wiedererwachen des Glaubens zu fördern, glauben ſie in erſter Linie „durch die Wirkſamkeit eines chriſtlichen Lebens" zu erreichen. „Gerade durch unſer Leben werden wir unbewußt das beſte Apoſtolat ausüben."[28])

Mit dieſem antiintellektualiſtiſchen Grundzug, den Lotte und ſeine Freunde aus der Fremde mitgebracht haben, der aber keineswegs zur „Verſöhnung zwiſchen dem Bergſonismus und den katholiſchen Dogmen führt",[29]) hängt eine gewiſſe Gleichgültigkeit zuſammen, ſich über die da und dort geſtreiften Fragen eingehender zu informieren, infolgedeſſen leicht ein Abſprechen über Dinge, von denen die Elemente nicht bekannt ſind, ein ſtreitbares

Geltendmachen des eigenen Standpunktes, das für andere geradezu verletzend werden kann, wie das z. B. in der Behandlung des katholiſchen Pazifismus der Fall war. Alle das ſind die Folgen eines überſchäumenden, ungezügelten, tatendurſtigen Temperamentes, das wirken muß, auch ohne die Reife und Ruhe zu haben, die nur ein langes Leben und Ringen in der Wahrheit gewährt. Schwerer wiegt der Vorwurf, den Vanderpol, der Präſident der katholiſchen Pazifiſten Frankreichs, Lotte macht, er habe eine Berichtigung, die die Unrichtigkeit ſeiner Anklage dargetan hätte, nicht abgedruckt.[30]). Dieſe Unbelehrbarkeit in bezug auf Dinge, die dem Verſtändnis fernliegen, erklärt ſich zum Teil wohl auch aus dem Individualismus, der Abgeſchloſſenheit, in der die Franzoſen leben. Lotte ſelbſt geſteht: „In Frankreich kennt man einander nicht; die verſchiedenen Kreiſe dringen nicht ineinander ein . . . Gegenwärtig iſt unſer Land ein Nebeneinander von geſchloſſenen — und feindlichen Welten."

Wenn es nun gelingt, mit Hilfe der Kräfte des Chriſtentums dieſe Schwächen, deren auch noch andere zu konſtatieren wären, zu überwinden und immer mehr auseinanderſtrebende Elemente, verirrte Seelen, vereinſamte Sucher zu einer feſten Kerntruppe zu konſolidieren, dann iſt ein wichtiges Werk geſchehen, ein Werk des Wiederaufbaues, der Traditions- und Subſtanzbildung, das gerade in dem zerriſſenen Frankreich notwendig iſt.

„Wenn man in unſerm Alter den Glauben wiedergewinnt, dann iſt es ein freimütiger, einfacher Glaube."[31]) Der Lehrmeiſter oder, beſſer geſagt, der Lebensmeiſter dieſes einfachen Glaubens war Charles Péguy, der Herausgeber der „Cahiers de la Quinzaine", eines Organs,

das nach ſchwierigem Exiſtenzkampfe eine treue Garde von 2—3000 Abonnenten um ſich geſchart hatte. Die urſprüngliche Inſpiration war ſozialiſtiſch-dreyfuſiſtiſch. Bergſon, Georges Sorel, Gabriel Monod, Jaurès, Bernard Lazare waren um die Wende des Jahrhunderts die Meiſter der Gruppe. In ſeinem autobiographiſchen Werke „Notre Jeunesse“ hat Péguy das Werden ſeiner Generation erzählt und das Ideal, das ſie in den Kämpfen ihrer Jugend durchglüht hat, „die republikaniſche Myſtik“, losgelöſt von aller politiſchen Befleckung, dargeſtellt.

Wie Bergſon hatte er kein feſtgegliedertes Syſtem. Wie er verſchmähte er den gelehrten Apparat. Wie er war er mehr Künſtler als Philoſoph. Sich in das echte Geiſtesleben, in die Fülle des Lebendigen mitten hineinſtellen und an nichts die ſtarren Formen feſtgelegter Gedanken heranbringen, das befolgte auch er. Und ſo ging er guten Willens dorthin, wo er Leben und Kraft des Lebens zugleich fand, zur Kirche, und ohne viel zu fragen, ohne ſich durch einen Wuſt von Problemen hindurchzudenken, war er eines Tages ein Kind des Glaubens geworden, wie es bei Menſchen mit katholiſcher Tradition im Blut häufiger vorkommt. „Er (Jeſus) hat ſich nicht ſelber ganz hingegeben mit allem, was er hatte, um uns Hieroglyphen entziffern zu laſſen ... Er hat uns nur recht einfache Dinge geſagt: Die Menſchwerdung, das Heil, die Erlöſung, das Wort Gottes, drei oder vier Geheimniſſe, das Gebet, die ſieben Sakramente. Nichts iſt ſo einfach wie die Größe Gottes.“

Wenn ihm nun auch das Wunderbare gelang, „zu werden wie die Kinder“, das Wort Gottes ſo zu nehmen, wie Chriſtus es gegeben hat, ſo war das doch nicht ohne einen ſcharfen Bruch mit alten „Göttern“ möglich ge-

weſen. Wie Nietzſche von einem „Fall Wagner", ſo könnte Péguy von einem „Fall Jaurès" ſprechen. Es iſt bekannt, daß gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts der Sozialismus im Quartier latin gewaltige Fortſchritte machte. Jaurès, „der berühmteſte Mann Frankreichs", blendete. „Man kann ſich nicht vorſtellen, mit welch unſchuldiger, zärtlicher und achtungsvoller Verehrung wir ihn umgaben."[32]) Er war der Führer der Dreyfuſiſten. Wie ſo oft in Frankreich hatten große Worte („Gerechtigkeit", „die Wahrheit im Anmarſch", Zola) helle Begeiſterung entzündet. Zu dieſen echten Begeiſterten gehörte Péguy und ſeine Freunde. Sie merkten aber bald, daß Jaurès politiſche Hintergedanken hatte. Sie erkannten den rhetorenhaften, demagogiſchen Charakter ſeiner Beredſamkeit. „Ein Mann, der ſo bereit iſt, alles zu erklären, iſt reif für alle Kapitulationen."[33]) Er kam zu dem Schluß, der immer wiederkehrt: Alles beginnt in der „Myſtik" und endet in der Politik. Die Tragik dieſer Erkenntnis iſt dem ſelbſtloſen Wahrheitsſucher in ſein zerfurchtes Geſicht eingemeißelt.[34])

Und noch etwas hatte er zu überwinden, ehe er mit vierzig Jahren, „ein unerbittliches Alter", werden konnte, was er war. Einſt, als er noch mit den Profeſſoren umging, da war es auch ſeine größte Hoffnung, „jene akademiſche Eleganz, die einzig echte, zu erlangen", jenen höchſten Stil, die Feinheit eines „Zettelkaſtenmannes". Einſt wollte er nicht Volk ſein, weil er ſo viele poſieren ſah, „die es nach Art des Volkes machten". Endlich fand er die Wege zu ſeinem tiefſten Selbſt. „In mir, um mich herum, über mir wirkt alles zuſammen, aus mir einen Bauern aus dem Loiretal zu machen."[35]) Er fühlte es,

die harte Arbeit, die er leiſten mußte, war ein Erbe ſeiner Väter, ſein frühgebeugter Gang war ein Erbe ſeiner Väter. „Zuviel Vorfahren hinter mir haben ſich ihr ganzes Leben gebückt, um die Rebe zu binden.“ „Ich wäre ein großer Tor, wenn ich mich nicht wieder zum Bauern umſchaffen ließe.“ Denn erſtens ginge es nicht anders, zweitens iſt dies noch der einzige Weg, um nicht „Demokrat“ zu werden.[36]) Wie viele, die mit ihm in die entwurzelte intellektuelle Welt geſtellt waren, mochten und mögen mit ihm die Zerriſſenheit ihrer heimatdurſtigen Seele, ihres brüchigen Weſens fühlen und doch keinen Weg mehr finden zurück zur Scholle, zur Ganzheit ihrer Väter!

„Mitten im einfachen Volke ſtehend, ſehe ich wie jedermann vieles Lebendige, was die Großen nicht ſehen.“ Er ſah das große Geheimnis, das aus der heimatlichen Erde geſproſſen iſt, das heilige Leben und wunderbare Wirken der Johanna von Arc. In dem Maße, als er zur heimatlichen Erde zurückkehrte und wieder Volk ward, erwachte auch der „ſchmutzige Geiz, die bäuerliche Zähigkeit“ in ihm. Er mußte wuchern mit dem Schatze, der ſeinem Lande geworden iſt, als das Ewige, das Heilige in ihr Geſtalt angenommen hat. Es ward ihm Beruf, es ward ihm Glück. „Erſt in dieſem Jahre iſt mir in Fülle gegeben worden, um was ich ſeit zehn Jahren und länger umſonſt bat. Es iſt mir gegeben worden anzufangen, dranzuſetzen alles, was ein Menſch von ſeinem Sein dranſetzen kann, die vierzehn bis fünfzehn Geheimniſſe, das einzige Geheimnis des Lebens, der Berufung, der Heiligkeit und des Martyriums der größten Heiligen, glaube ich, die jemals gelebt hat, darzuſtellen.“

Und was Ozanam einſt in der Literaturgeſchichte

ſuchte, den ſpontanen Aufſchwung der einfachen Seelen und primitiven Völker, das ſuchte Péguy in der Heiligengeſchichte. Er ſchrieb eine Geſchichte Johannas von Arc nach der Volksüberlieferung mit all der Wärme und Glaubenseinfalt, die das Volk von jeher der aus ſeiner Mitte hervorgegangenen Heiligen und Retterin des Vaterlandes entgegengebracht hat.[37]) Er ſetzte ſie glaubens- und ſelbſtſicher dem groben Rationalismus eines Thalamas, dem eleganten Unglauben eines Anatole France entgegen; er verteidigte ſie faſt zu temperamentvoll, mit dem ganzen Neophyteneifer, deſſen ſeine glühende Seele fähig war; faſt zu hart und unbeugſam, mit der ganzen Neophytenangſt um das endlich wiedereroberte Gut, das dem Volk, d. h. allen denen, die nicht die Sprache der Sorbonne und des Parlamentes reden, noch einmal zur Rettung verhelfen kann.[38])

Vorzüglich hat Paul Sabatier den Eindruck wiedergegeben, den der Stil Péguys auf ihn machte. „In unſerm Jahrhundert, wo nichts ſchnell genug gehen kann, iſt Péguy imſtande, zehn, zwanzig Seiten darauf zu verwenden, die Entſtehung eines Gefühls vorzubereiten. Er wiederholt dieſelben Worte, dieſelben Sätze mit einer Dringlichkeit, die anfangs aufreizend wirkt, die einem aber bald Geiſt und Herz gefangen nimmt. Es iſt dasſelbe und doch anders; dieſe Litanei, die ſo unbeweglich ſchien, iſt eine Prozeſſion, die langſam fortſchreitet, die aber weiß, wohin ſie geht; und wenn man ein Drittel geleſen hat, kann man nicht mehr aufhören. . . .

Das iſt ein erlebter, eroberter, lebendiger und erobernder Katholizismus. Da iſt das Vaterunſer und das Ave Maria, die Euchariſtie und das Angelusläuten, der Hunger nach Einheit, der Sinn für Kreuzweg und

Opfer, für Liturgie und Tradition. Da iſt vor allem die Empfindung, daß die unſcheinbare Arbeit des Landmannes von der Kirche geſegnet iſt.

Und dies alles umgibt, umflutet, erfaßt den Leſer mit um ſo größerer Macht, als der Verfaſſer niemals auf freies Urteil verzichtet."[39])

Und ſo bedeutete denn gleich das erſte Buch, in dem Péguy ſeiner Liebe zur Religion ſeiner Väter Ausdruck verlieh, einen Erfolg, nicht nur in den Kreiſen ſeiner Glaubensgenoſſen, ſondern, wie Sabatier konſtatierte, bis weit hinein in die Reihen der Freidenker. „Vor ſeiner Rückkehr zum Glauben war er ſchon für uns Stütze und Führer; aber ſeitdem Péguy . . . den Glauben ſeiner Kindheit wiedergefunden hat, ſeitdem er nach Art der mittelalterlichen Künſtler alles, was er hat, der Darſtellung der hl. Johanna von Arc[40]) oder der hl. Genovefa oder Unſerer Lieben Frau widmet, iſt er in Wahrheit unſere geiſtige Nahrung. Das Einzigartige an ihm iſt ſeine evangeliſche Einfachheit, wodurch die Wahrheiten unſeres Glaubens ganz ſelbſtverſtändlich, klar wie das Licht des Tages, friſch wie der Tau, nahrungſpendend wie das tägliche Brot werden; iſt auch die Zärtlichkeit,[41]) die ſüße, reine, unendliche Zärtlichkeit einer chriſtlichen Seele, genauer einer ganz Maria geweihten Seele. Die Tiefe der Viſionen endlich reihen unſern Freund ein unter die größten der franzöſiſchen Myſtiker."[42])

Einſt, als die erſten Enttäuſchungen über die Idealiſten kamen, da trennten ſie Staat und Metaphyſik, Demokratie und Laizismus, die in ihrer Verbindung die alte franzöſiſche Kultur bedrohten. Der Staat verlor ſeinen kulturbildenden Charakter in dem Maße, als ſie konſervativ denken lernten, als ſie hinter dem Staat die

Tradition, die franzöſiſche Raſſe entdeckten. Und ſie vernahmen „den Ruf ihrer Raſſe", und als echte Franzoſen „ergriffen ſie die Partei ihrer Väter gegen ihren Vater".[43]) Und als ſie endlich Katholiken wurden, da ſank der Staat faſt bis zum Polizeiſtaat herunter. Als ſie der ſeeliſchen Wirklichkeit ins Auge ſahen und den Zauber der Schlagwörter Fortſchritt und Freiheit, Neutralität und Toleranz, Menſchheit und Wiſſenſchaft von ſich abſtreiften, als ſie als Lehrer die Unmöglichkeit erkannten, eine Moral ohne Gott zu lehren,[44]) ein Vaterland ohne Diſziplin zu erhalten, da wurde ihnen der Katholizismus zwar nicht zur Staatsreligion, aber zu einer Art Nationalreligion. „Er rettet die Seelen und iſt die Seele Frankreichs." Und in der von keinem politiſchen Hauch, von keinem Parteiintereſſe getrübten Idealität ihres Strebens fällt „das Intereſſe des Glaubens, der Kirche und des Vaterlandes" zuſammen. Das ſei das einzige ſichere Kriterium, auf das in dieſen trüben Zeiten, wo „die Beſten ſo viel Verabſcheuenswertes, die Schlechten ſo viel Edles an ſich haben", alles bezogen werden müſſe.[45])

Was bei ihnen die Demokratie bzw. der Demokratismus an alles aufſaugender Kraft verloren hat, das hat der Katholizismus gewonnen. Solange nun das Schwergewicht, wie es hier geſchieht, auf die ſeelenbildende Kraft der Kirche gelegt wird, wäre gegen dieſe zu enge Verbindung kaum etwas einzuwenden, wenn nicht die Idee der Grenzwallkultur gerade hier ſo leicht mitginge. Ernſte Gefahren können aber daraus entſtehen, wenn ſolche Ideen und Ideale in breitere Maſſen übergehen und zu Idolen verzerrt werden. Gewiß ſind die Grenzlinien ſchwer zu ziehen und die Worte ſo vieldeutig, als die Perſönlichkeiten, die ſie ſchreiben, ſelb-

wüchſig und einzigartig in der Durchbildung ſind. Aber ebenſo gewiß iſt, daß hier innerhalb der Demokratie alte Mißverſtändniſſe und Vorurteile anklangen, die die chriſtlichen Demokraten vor dem Krieg wenigſtens überwunden hatten. (Vgl. Kap. XI.)

Dieſe Verknüpfung des nationalen Ideals, deſſen republikaniſch-demokratiſche Form hier beibehalten wurde, mit dem Katholizismus war freilich auch Abwehrgeſte in einer kritiſchen Zeit, da der Republikanismus und ſeine „Myſtik" bedroht wurde von den Neumonarchiſten der Action française. Denn „die Bewegung, die in Frankreich auf Vernichtung der Republik abzielt, iſt zutiefſt dieſelbe, die das Chriſtentum und die „Myſtik" zerſtören will". Und dieſe Bewegung wuchs gewaltig. „Die ganze Zwiſchengeneration", klagte Péguy, „hat den republikaniſchen Sinn verloren. . . Wir ſind die Nachhut, aber eine etwas iſolierte, manchmal faſt hilflos verlaſſene Nachhut. . . Wir ſind die letzten, die die „republikaniſche Myſtik" haben. . . Gleich nach uns beginnt ein anderes Zeitalter, eine ganz andere Welt, die Welt derer, die an nichts mehr glauben, die ſich deſſen rühmen und darauf ſtolz ſind".

XV. Art und Wirkſamkeit der weltlichen Schule und ihres Moralunterrichts.

Eine der einſchneidenſten Neuerungen der dritten Republik war die Reform des Volksſchulweſens, die gleich nach der Befeſtigung der neuen Staatsform im Jahre 1879 in die Wege geleitet wurde, um dann von 1882 bis 1886 durchgeführt zu werden. Die Zeiten waren vorbei, wo Thiers vorſchlagen konnte, dem Klerus den Volksſchulunterricht ausſchließlich und ohne Vorbehalt zu übertragen, durch die Vikare die weltlichen Lehrer zu erſetzen, „dieſe 37 000 Sozialiſten und Kommuniſten, richtige Gegenpfarrer in den Gemeinden". Die Zeiten waren vorüber, wo man die Volksſchule nur individuellen Bildungszielen dienſtbar machen konnte. Die Republik erkannte die nationale und ſoziale Bedeutung der Schule und reorganiſierte ſie entſchloſſen in dieſem Sinne, ſo ſehr Individualiſten religiöſer und wiſſenſchaftlicher Inſpiration nach wie vor dieſen erſten Axthieb gegen das vielumſtrittene Unterrichtsgeſetz (1850) abzuwenden bezw. rückgängig zu machen ſuchten.

Aber der Unterricht wurde nicht bloß unentgeltlich (1881) und allgemeinverbindlich (1882), ſondern auch in religiöſer Hinſicht durchaus weltlich gemacht. Das Geſetz vom 30. Oktober 1886 beſagt in Kap. 1 Art. 16: „In den öffentlichen Schulen jeder Art wird der Unterricht ausſchließlich einem Laienperſonal anvertraut."[1]) Dieſes Geſetz widerſpricht ausdrücklich den Grundſätzen von 1789, wo „die Zulaſſung aller Bürger zu allen öffentlichen Ämtern" beſtimmt wurde. Da laut Sonderverordnung jedem Religionsunterricht ein Ende bereitet,

d. h. keinem Geiſtlichen geſtattet wurde, zu Unterrichtszwecken die Schule zu betreten, jedem Lehrer verboten war, in der Schule beten zu laſſen oder den Katechismus zu lehren, widerſprach die Neuordnung vor allem auch dem Volkswillen; denn „bisher hatten die meiſten Väter und alle Mütter gewünſcht, daß ſie (die Erziehung) gleichzeitig religiös ſei".[2])

War das wirklich Erneuerung durch Freiheit? Nur mit großen Vorbehalten kann zugegeben werden, daß dem das Streben nach Verwirklichung der Denk- und Gewiſſensfreiheit zugrunde gelegen habe. Feiner organiſierte Menſchen mögen ja auch aus dieſen idealen Beweggründen einer Verweltlichung das Wort reden. In den Regierenden, namentlich in den eben erſt zur Macht Gelangten iſt wohl immer der Wille zur Erhaltung der Macht entſcheidender. Dieſer treibt ſie dazu, ſich nach Hilfsmitteln, die dieſem Ziele dienen können, umzuſehen, und ſie erkennen bald, welch vorzügliches Herrſchaftsinſtrument in der Schule gegeben iſt. Sie ſuchen ſie mit ihrem Geiſte zu erfüllen und, um dies beſſer zu können, nach Möglichkeit zu vereinheitlichen. So ſind Erneuerungsbeſtrebungen dieſer Art letzten Endes nichts anderes als imperialiſtiſche Verſuche neuer Herrſchaftsſchichten, mit Hilfe eines neuen Ideals die widerſtrebenden Volksteile an ſich zu ziehen, zu gewinnen und dadurch endgültig zu beſiegen. Daher die großen Worte und die tönenden Verſprechungen. Sie dienen nur dem Wunſche, die Herrſchaft möglichſt reibungslos ausüben und für immer ſichern zu können. Wäre die Erneuerung des Volksſchulweſens wirklich das Werk eines neutralen Staates, der allen in Betracht kommenden Ideen gleich objektiv, gleich wohlwollend bzw. gleich kühl gegenüberſteht, dann wäre trotzdem noch nicht einzuſehen,

warum den Geistlichen der verschiedenen Konfessionen nicht hätte gestattet werden können, zu bestimmten Stunden den Kindern der Eltern, die es wünschen, in dem Schullokal Religionsunterricht zu erteilen. Ist dies aber nicht der Fall, hat der Staat oder — genauer gesagt — die jeweilige Mehrheit, die sich am Ruder befindet, durch das Gewicht ihrer Vergangenheit, durch die Einwirkung der von ihr unternommenen Kämpfe, durch den beherrschenden Einfluß hervorragender Parteiführer und Staatsmänner nicht diese Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit, dann müssen sich daraus die unheilvollsten Folgerungen ergeben. War nun der Republikanismus jener Tage neben einer Staatsform auch eine neue Weltanschauung oder nicht? Fassen wir die Durchschnittsanschauungen der damaligen Republikaner ins Auge, betrachten wir aber auch die Halbheiten, Andeutungen, Zweideutigkeiten der ersten Zeit, wo es sich um Gewöhnung des Landes an ein Neues handelte, im Lichte der dreißigjährigen Entwicklung, die der Republikanismus nun durchgemacht hat, so kommen wir zu dem Resultate, daß wir es hier tatsächlich mit einer neuen Weltanschauung zu tun haben, die freilich ihre Verkörperung und treibende Kraft zu einem guten Teile deshalb in der neuen Staatsform finden konnte, weil die Anhänger der traditionellen Lehre einseitig auf die alte Staatsform sich festlegen zu müssen glaubten. Wenn wir mit derben Strichen zeichnen wollten, könnten wir also sagen, der Naturalismus habe zum ersten Male im christlichen Europa den Staat in seinen Dienst gezwungen und schicke sich nun an, seinem uralten Feinde, dem Supranaturalismus, den Garaus zu machen.

Für dieſe Republikaner — Jakobiner oder Seltierer nennt ſie Taine — war die Verweltlichung der Schule der erſte Schritt zur Entchriſtlichung Frankreichs. Die Trennung von Kirche und Schule war die Vorbereitung zur Trennung von Kirche und Staat. War einmal der größte Teil der Geſellſchaft ohne lebendige Berührung mit dem Chriſtentum aufgewachſen, dann war die Entfernung der Religion aus den öffentlichen Einrichtungen nur eine Frage der Zeit. Dasſelbe ſagt, vom anderen Ende geſehen, Rothenbücher: „Will man das Eigentümliche dieſer Rechtsordnung (Trennung von Kirche und Staat) ſyſtematiſch erfaſſen, ſo muß man den Kreis der Betrachtung weiter ziehen und die etwa ſeit dem Jahre 1880 ergangenen Geſetze berückſichtigen, die das Unterrichtsweſen, die religiöſen Orden uſw. betreffen und die alle in einem Geiſte ſchon mit der Richtung auf Trennung von Kirche und Staat gehalten ſind.“[3])

In lapidarer Kürze bringt ein aufrichtiger Laiziſt, Joſeph Reinach, das Abwegige zum Ausdruck, das ſich im Aufwogen leidenſchaftlich bewegter Kämpfe als Kern der ſchulpolitiſchen Erneuerung durchgeſetzt hat: „Man hätte die Schule neben der Kirche errichten müſſen. Man hat aber die eine auf den Trümmern der andern bauen wollen, und dafür müſſen wir ſeitdem büßen.“[4] Auch Reinach wollte glauben machen, daß dieſe Abwegigkeit einzig und allein die zufällige Folge der antirepublikaniſchen Haltung des Klerus geweſen ſei. Immer wieder konnte man auch Hinweiſe auf die Reden Jules Ferrys, des Organiſators der Laienſchule, finden, der nicht müde geworden ſei, „die gute alte Moral“, das Kernſtück des Neubaues, und die Neutralität als die notwendige Vorausſetzung zu

preiſen. Aber nur wenige haben bedacht, welche Ideen Ferry zu tiefſt hegte. Jean Jaurès erzählt in der Einleitung zu ſeinen parlamentariſchen Reden, daß er Ferry eines Tages gedrängt habe, ſich über die letzten Ziele ſeiner Politik auszuſprechen: „Welches iſt alſo Ihr Ideal? Welchem Ziele ſtrebt nach Ihrer Meinung die menſchliche Geſellſchaft zu? Wohin wollen Sie ſie führen?“ „Laſſen Sie dieſe Dinge,“ ſagte er mir; „eine Regierung iſt nicht die Verkünderin der Zukunft“. — „Aber ſchließlich ſind Sie doch kein Empiriker, Sie haben eine allgemeine Welt- und Geſchichtsauffaſſung; welches iſt Ihr Ziel?“ Jules Ferry habe daraufhin einen Augenblick nachgedacht, wie um die beſtimmte Formel ſeines Gedankens zu finden: „Mein Ziel iſt, die Menſchheit ohne Gott und ohne König zu organiſieren.“[3])

Ein engliſcher Pädagoge, der Juni und Juli 1907 viele franzöſiſche Moralſtunden beſucht hat, nahm den Eindruck mit, daß „in den meiſten Staatsſchulen der Unterricht dahin zu zielen ſcheine, den katholiſchen Einfluß zu untergraben“.[4]) Selbſt der Sekretär der engliſchen Liga für Moralunterricht, Harold Johnſon, fand ſich zu folgenden, wenn auch etwas verklauſulierten Zugeſtändniſſen genötigt: „Wenn eine ernſte Kritik gegen ihn (den franzöſiſchen Moralunterricht) gerichtet wird, ſo geſchieht es von ſeiten tiefreligiöſer Naturen, die finden, daß die vorgeſchriebene ſtrenge Neutralität nicht immer beobachtet wird; daß nicht ſelten des Lehrers Haltung bald durch Andeutung, bald direkt religionsfeindlich iſt; daß ſeine gewöhnliche Haltung ſo neutral iſt, daß ſie Gleichgültigkeit in religiöſen Dingen beſagt; daß die Moralſtunden oft in einer vorwiegend ſkeptiſchen und naturaliſtiſchen Atmoſphäre gegeben werden, die der Kinderſeele ſchädlich iſt.

Hier wie auch ſonſt überall zeigt ſich der franzöſiſche Geiſt rückſichtslos logiſch. Von dem, was er als eine irrationale Religion anſieht, geht er unbedenklich über zu einer ultrarationaliſtiſchen Sittlichkeit. Die Gottheit, die dieſe Moralſtunden beherrſcht, iſt die Gottheit Vernunft.“[7])

„Es beſteht die Tendenz, das, was man als den Götzendienſt der Vergangenheit anſieht, durch einen neuen Götzendienſt, den der ‚Tatſachen‘ zu erſetzen,“ ſchreibt Edmund Harvey, ein anderer engliſcher Pädagoge (ebd. S. 76). Dementſprechend hat man in verſchiedenen Lehrbüchern oft in geradezu kindlicher Weiſe den Namen Gottes getilgt und Kapitel, die die Lehre von Gott behandelten, etwa durch ſolche über die Entwicklung erſetzt. In dem in mehreren hundert Auflagen verbreiteten Büchlein Brunos „Le Tour de la France par deux enfants“, das den Philoſophen Alfred Fouillée zum Verfaſſer hat, beſuchen zwei Kinder die wichtigſten Städte und Sehenswürdigkeiten Frankreichs. Eines Tages erſchien wieder einmal eine neue Auflage, und der Beſuch der Kathedralen war unterdrückt.[8]) Von oben her hat man nicht nur an den ſtarren Dogmen der geoffenbarten Religionen, ſondern ſogar an der Idee des Göttlichen Anſtoß genommen, derart, daß die Bücher der Staatsſchulen ſorgfältig gereinigt worden ſind. Selbſt die Fabeln des vielbewunderten Lafontaine ſind nicht verſchont worden. An Stelle des Verſes:

Petit poisson deviendra grand, pourvu que Dieu lui prête vie

wurde nunmehr in der Schule geleſen:

Pourvu que l'on lui prête vie.[9])

Von ſo gemein antiklerikalen Moralhandbüchern wie dem von Edgar Monteil[10]), deſſen Haß und Un-

gerechtigkeit der Kirche gegenüber geradezu Orgien feiert, will ich ganz absehen, weil ich nur die erste Auflage von 1884 besitze und nicht weiß, welche Verbreitung dieses Schandwerk gefunden hat. Aber selbst ein so relativ vorurteilsloser Denker wie P a y o t benutzt seinen ungeheuren Einfluß u. a. dazu, den Lehrern die Evangelien in recht ungünstigem Lichte erscheinen zu lassen: „Die Evangelien selber enthalten moralische Auffassungen, an denen das moderne Gewissen Anstoß nimmt: sie haben kein Wort des Tadels gegen die Sklaverei, gegen den Krieg, und sie enthalten grausame Drohungen gegen die Dissidenten und den unsittlichen Glauben an eine ewige Hölle."[11]) Die Beispiele, durch die die Moralgrundsätze manchmal erläutert werden, sind so gewählt, daß sie die Kirche und ihre Einrichtungen in Mißkredit bringen.[12]) In mehreren anderen Fällen wurden in Lehrstunden über Duldung reichlich Beispiele klerikaler Unduldsamkeit in der Vergangenheit gebracht, es war aber nie die Rede von irgendeiner Unduldsamkeit im Namen der Göttin Vernunft.[13]) So dürfen wir uns nicht wundern, wenn in der syndikalistischen Lehrerzeitschrift Revue de l'enseignement primaire (23. Juli 1905) das Beispiel des Lehrers Clémendol von Mélisey (Yonne) als nachahmenswert hingestellt wird. Derselbe hat sein Dörfchen von 450 Einwohnern so gut und vollständig umgewandelt, daß „die Hälfte der Ehen Zivilehen und die Hälfte der Knaben nicht getauft sind".[14])

Tatsächlich hat Rothenbücher recht, wenn er in seinem Werk „Die Trennung von Kirche und Staat" bei der Beurteilung des Geistes der französischen Laienschule zu dem Ergebnis kommt, „daß es sich hier nicht um einen durchaus neutralen Unterricht handelt, sondern um die Ersetzung des früheren Religionsunterrichts durch einen

neuen. Dieſer Unterricht muß *poſitiv* dem Religionsunterricht, den der Kultusdiener oder die Familie erteilt, entgegenarbeiten ... Berückſichtigt man, daß in den öffentlichen Schulen notwendigerweiſe *tatſächlich* die Erziehung faſt des ganzen Volkes ſich vollzieht, ſo wird man feſtſtellen müſſen, daß die Idee des ‚laiziſierten' Staates hier in den wichtigſten Punkten nicht durchgeführt iſt, daß vielmehr ihre Anhänger und Vertreter die Macht, die ſie im Staate und damit über die Schule erlangt haben, dazu benützen, um durch die Kanäle des ſtaatlichen Schulſyſtems ihre philoſophiſch-religiöſen und ethiſchen Anſchauungen fortwährend in die Maſſen des Volkes und der heranwachſenden Geſchlechter zu leiten".[13])

Wir haben alſo geſehen, daß *die franzöſiſche Laienſchule* (die religionsloſe Volksſchule) nur zu oft *Gegenkirche* iſt, beſtimmt, der Vorbereitung und Organiſation einer gottentkrönten Welt zu dienen. Man ſah ſich weiterhin in die Notwendigkeit verſetzt, den Zuſammenhang der Moral mit beſtimmten religiöſen oder philoſophiſchen Überzeugungen zu leugnen. „Die ‚unabhängige' Moral iſt das notwendige Dogma des neuen Unterrichts, und dieſe Notwendigkeit iſt der franzöſiſchen Philoſophie ſo in Fleiſch und Blut übergegangen, daß es uns noch heute ſchwer fällt wahrzunehmen, daß die Unabhängigkeit der Moral nicht das Ergebnis einer wiſſenſchaftlichen Beweisführung, ſondern eine Auslegung der Kantſchen Philoſophie oder eine Anpaſſung des Comteſchen Poſitivismus iſt, vollzogen unter dem Druck eines politiſchen Bedürfniſſes."[14]) Die Folge dieſer Iſolierung iſt, *daß die Beſtimmung, die Darlegung und immanente Rechtfertigung der Einzelpflichten Kern und Stern des Moralunterrichts ge-*

worden sind, der nur sekundär, zufällig belebt werden kann durch persönlichen Einfluß oder das Hereinragen überpersönlicher Zusammenhänge.

So fehlt dieser Gegenkirche gerade das, was die alte Kirche so stark und ihren Unterricht so wirksam gemacht hat: Die Lehre. Die klarsten Köpfe unter den französischen Freidenkern erkennen das und tun Übermenschliches, um diesem Grundfehler abzuhelfen. Der Schulinspektor Monnereau (Pseudonym) schreibt: „Wenn man erfahren will, welcher moralischen Anarchie viele unserer Schulen preisgegeben sind, brauchen wir uns nur an ihre Leiter zu wenden und sie auszufragen. Man braucht nur die jungen Lehrer und Lehrerinnen, die seit kurzem die Lehrerbildungsanstalten verlassen haben, zur Rede zu stellen und sie zu fragen, wie es mit ihrer moralischen Entwicklung stehe, welches ihre Lehre, welches ihr Ideal sei. Wer möchte denn leugnen, daß für sie wie für jeden Lehrer die Notwendigkeit einer Lehre besteht, ohne die auch der gescheiteste Unterricht ein Umherstreuen von Begriffen und Anregungen wäre, die kein gemeinsamer Gedanke belebte, keine Leitidee einem bestimmten Ziel zuführte.

Wenn man sie einzeln bittet, sich vertraulich zu äußern, legen die jungen Lehrer dasselbe Geständnis ab. Sie haben keine moralische Lehre. Die Moral erscheint ihnen sogar als der schwierigste und nichtigste Lehrgegenstand.“[11])

Worin besteht denn der positive Rest, der tatsächlich noch vorhanden ist und mit Hilfe dessen die Lehrer auskommen sollen. Monnerau meinte: „Ihre moralische Lehre . . . besteht aus einigen Begriffen sehr allgemeiner Art über die Ehrenhaftigkeit, die Duldsamkeit, die Freiheit, die Gerechtigkeit.“ Sonst nichts?“ Ferry hatte ihnen die berühmte „praktische Regel“ gegeben, nach der sie im

Falle des Zweifels entſcheiden ſollten: „In dem Augenblick, wo Sie Ihren Schülern irgendeine Vorſchrift, irgendeinen Grundſatz vorlegen, fragen Sie ſich, ob ſich nach Ihrem beſten Wiſſen auch nur ein einziger rechtſchaffener Menſch finden dürfte, der von Ihren Worten verletzt ſein könnte. Fragen Sie ſich, ob ein einziger Familienvater, der Ihrem Unterricht beiwohnte und Ihnen zuhörte, in gutem Glauben Ihren Worten widerſprechen müßte. Wenn ja, ſagen Sie es nicht; wenn nein, ſagen Sie es unbeſorgt; denn was Sie dem Kinde mitteilen, iſt nicht Ihre eigene Weisheit, ſondern die Weisheit des Menſchengeſchlechtes; es iſt eines jener Vernunftblitze univerſeller Art, die mehrere Jahrhunderte Kultur dem Erbgut der Menſchheit einverleibt haben.“ Dahinter ſteckte als tiefſter Glaubensſatz der Optimismus Rouſſeaus: „Wir glauben an die natürliche Lauterkeit des Menſchengeiſtes, an den endgültigen Sieg der Guten über das Böſe, an die Vernunft und an die Demokratie.“[10]) Scharf verurteilte der radikale Pädagoge Albert Bayet dieſes Syſtem. „Die klaſſiſche Moral der ſpiritualiſtiſchen Ideologie“ ſei nichts anderes als „eine Art verallgemeinerter Heuchelei“. Sie ſei „unbeſtimmt, unzeitgemäß und nutzlos“ geweſen. Es ſei unmöglich, „die unbeſtimmte Moral, die man hinter dem offiziellen Programm ahnen kann, beſtimmt zu lehren“.[11]) Für Bayet ſind gerade jene allgemeinſten Begriffe, die in der Frühzeit des verweltlichten Schulweſens noch beibehalten wurden, ſo wenig Teil „des Erbgutes der Menſchheit“, daß er ſie — Gott, Seele, Gewiſſen, Pflicht, Verantwortlichkeit — reſtlos und unbedenklich verwirft. Wie die poſitiven Religionen vom Standpunkt ihrer abſoluten Moral, ſo wandte ſich Bayet vom Standpunkt der wiſſenſchaftlichen Soziologie, die die

Gesellschaft vergöttlicht, gegen die unerhörten Ansprüche des so luftig gebauten Individualismus der Intentionsmoral, die es dem Gewissen jedes einzelnen überläßt, über Gut und Bös souverän zu entscheiden. Wie soll dem, der sich hinter den Spruch seines Gewissens verschanzt, die Wissenschaft beikommen? Er meint, besonders Klassenegoismus und Besitzinstinkte möchten so leicht alles, was an sozialen Pflichten geltend gemacht würde, an sich abgleiten lassen.[20]) Jules Payot, dessen „Erziehung des Willens" auch in der deutschen Übersetzung schon mehrere Auflagen erlebt hat, hat es besonders auf die Kantsche Moral abgesehen, die ja bei den französischen Morallehrern eine große Rolle spielte. Sie wimmle von unbeweisbaren, nur erfahrungsmäßig feststellbaren Sätzen, und in absichtlicher Heuchelei verheimliche man diese.[21]) „Wie ist es möglich, daß Generationen, die unter dieser Herrschaft tiefer Unaufrichtigkeit erzogen worden sind, die Richtung einer moralischen Wiedergeburt einschlagen können! So ist denn auch die Lektüre keines der Moralbücher, die seit einem Vierteljahrhundert geschrieben worden sind, erträglich.[22]) „Alles, was man uns noch als unabhängige, wissenschaftliche, vernunftgemäße oder positivistische Moral geboten hat," schrieb der Positivist Deherme aufrichtig, „ist nur eine Parodie, eine Entstellung der religiösen Moral."[23])

Am eingehendsten hat sich Jean Delvolvé mit dem hier vorliegenden Problem beschäftigt in seinem Buch: Rationalisme et Tradition. Recherches des conditions d'efficacité d'une morale laïque (1910). „Heute verlangt man von dem Lehrer, d. h. von einem beliebigen Geiste mit geringer Bildung, er solle durch seinen persönlichen Einfluß sittlich anregend wirken. Man verlangt von ihm etwas Unmögliches, und man darf es ihm nicht streng

anrechnen, wenn es ihm nicht gelingt. Die gemeinſame Erziehung kann nicht in perſönlicher Anregung beſtehen, ſondern nur in einer Autoſuggeſtion, die durch die Lehre und die Methoden hervorgerufen wird." „Jeden Tag wird in unſerm öffentlichen Unterricht die Sorge um eine wirkliche moraliſche Autorität dringlicher, man will ſich immer weniger mit dem Schein einer ſolchen abſpeiſen laſſen."[24]) Sogar denjenigen, welche der religiöſen Moral noch am nächſten ſtehen, den Schülern und Schülerinnen Pécauts, ſei es nicht möglich, das Gefühlschriſtentum des Lehrers weiterzuleiten. „Es zeigte ſich der Nachteil, daß die ideale, ſichtbare, tragfähige Stütze fehlt, die unabhängig von einem Begeiſterungszuſtand iſt, den ja doch nur ſelten welche erreichen."[25]) Delvolvé glaubt nun in einem myſtiſchen Sozialismus die Lehre gefunden zu haben, die dem weltlichen Moralunterricht das geben könne, was bis jetzt eigentlich nur die chriſtliche Moral geleiſtet habe. Eine wirkſame moraliſche Lehre ſei einer Jakobsleiter vergleichbar, auf der der Erzieher den Geiſt des Schülers hinauf und herabführe, die von dem Begriff des Göttlichen . . . zu den genaueſten Beſtimmungen des praktiſchen Tuns leite.[26])

Und weil dieſer Gegenkirche die feſte Lehre fehlt, die auch der gutgemeinte, vorurteilsloſe Myſtizismus Delvolvés ihr nicht wird geben können, darum war ſie von jeher allen Tages- und Modeſtrömungen preisgegeben. Durch politiſche Bedürfniſſe ins Leben gerufen, zeigte ſie immer ein opportuniſtiſch-taktiſches Gepräge. Sie folgte den Tages- und Kampfparolen und vermochte es nicht, „das perſönliche Gewiſſen vor der Anſteckung durch Leidenſchaften, Intereſſen und Sophismen des ſtattlichen Milieus" ſicherzuſtellen (Förſter). Eben-

ſowenig vermochte ſie es, die abſoluten ethiſchen Werte vor der philoſophiſch-ſoziologiſchen Auflöſung zu ſchützen. Die Irreleitung des Gewiſſens zeigte ſich zunächſt in der Verherrlichung der Revolution. Schon 1879 ſchrieb Taine: „Welche Rede hat Ferry wieder gehalten! ‚Die Revolution iſt unſer Evangelium.‘ Man darf ſie nicht tadeln. Das hieße den Glauben einer Partei, der Mehrheit, angreifen.“[27]) Der engliſche Pädagoge Harvey ſtellte feſt, daß in den Stunden, in denen die politiſchen und ſozialen Pflichten behandelt werden, die häufige Berufung auf die Erklärung der Menſchenrechte bemerkenswert ſei, die an den Wänden des Klaſſenzimmers aufgehängt ſei genau wie das apoſtoliſche Glaubensbekenntnis zwei Generationen vorher hätte aufgehängt ſein können: „Die Kinder lernen die Sätze in wohlklingendem Tonfall herſagen als einen Grund, der etwas wie ein Dogma einer beſtehenden Geſellſchaftsordnung erklärt oder einem Zweifel hinſichtlich der Geſellſchaftsrechte begegnet. An Stelle des ſcholaſtiſchen Dogmas von der Erbſünde lernt das Kind jetzt das Dogma von 1789: Alle Menſchen ſind gleich geboren.“[28])

In der erſten Zeit, da das Revanchefeuer noch lebendig war, war die Laienſchule bzw. ihr Moralunterricht das getreue Spiegelbild dieſer Stimmung. Es galt das, was Compayré, einer der erfolgreichſten Moralbuchverfaſſer, ſo ausdrückte: „Das Vaterland muß das Laiendogma, die Religion aller Franzoſen ſein.“[29]) Die Moralbücher der erſten Zeit ſuchten „den moraliſchen Unterricht durch ſtändige Beziehung auf die republikaniſchen und patriotiſchen Stimmungen zu beleben. Nur ſo glaubt man den moraliſchen Sinn wecken, anregen und ſtützen zu können“.[30]) Man bemühte ſich ſichtlich,

auch die Haß- und Rachetriebe gegen Deutſchland als Vorausſetzung der Wiederaufrichtung des franzöſiſchen „Preſtiges“ zu unterhalten. „Erinnert euch wohl der Worte eures alten Lehrers!“ ſchrieb Paul Bert. „Keinen Haß unter den Franzoſen, den Haß ſpart euch für eure Feinde!“[31])

Häufig wurde den Kindern von Deutſchlands Verbrechen, von ſeiner Barbarei, Brutalität, Ungerechtigkeit, Streitſucht, Reizbarkeit, Mißbrauch der Gewalt, Mißachtung des Rechtes, Hochmut uſw. erzählt, ſo daß ſelbſt Franzoſen vor dieſer amtlichen „Erziehung zu Kampfhähnen“ warnen zu müſſen glaubten.[32]) Bezeichnend iſt gewiß, daß dieſer Haß oft von angeſehenen Männern in die Jugend geſät wurde. Wenn aber Frankreichs großer Hiſtoriker Lavisſe bei einer Preisverteilungsrede im Jahre 1912 ſagte: „Ein Volk hat ſich neben uns erhoben und erinnert uns nur zu oft, bei jeder Gelegenheit mit einem Klange unauslöſchlichen Haſſes, daß es groß und ſtark iſt,“ ſo hat das doch wohl nicht die Bedeutung, die ihm gelegentlich zugeſchrieben wurde.[33])

Wie genau übrigens die Schule den Wandlungen der öffentlichen Meinung folgte, geht daraus hervor, daß z. B. nach den Dreyfushändeln und dem Emporkommen des Radikalismus und Sozialismus auch die Laienmoral nachweisbar den Chauvinismus auszumerzen ſich bemühte. Als dann aber 1904 in der franzöſiſchen auswärtigen Politik durch Delcaſſés Bündnis mit England die deutſchfeindliche Wendung vollzogen wurde, begann unter dem Druck des amtlichen Regierungsapparates auch in den Schulen eine erneute „pädagogiſche Ausmünzung der erwachten Revancheſtimmung“, freilich nicht immer gefördert durch die Lehrer, von denen ein volles Viertel mehr

oder weniger pazifiſtiſch-ſyndikaliſtiſch geſinnt war. „Der geiſtige Vater dieſes Verhetzungsfeldzuges in der Schule iſt Raymond Poincaré, der hierfür die Verantwortung vor der Geſchichte trägt.“[32])

Ferry hat einſt behauptet, daß „die gute alte Moral, die Moral unſerer Väter“ in der Laienſchule gelehrt werden ſolle. Dazu hat immer auch das Ideal der ſittlichen Reinheit gehört. Gewiß ein hoher ſittlicher Wert! Aber da muß feſtgeſtellt werden, daß die Laienmoral auch hierin dem Zeitgeiſt gefolgt iſt und wertvollſtes ſittliches Erbgut verſchleudert hat. Der engliſche Pädagoge Myers weiſt darauf hin, daß Payots Lehrbuch „ebenſo wie die meiſten anderen Lehrbücher der Laienmoral ſich an dem großen Problem der moraliſchen Erziehung, der Erziehung zur ſittlichen Reinheit vorbeidrückt.“[33]) „Wäre es unbeſcheiden,“ fragt der Nationalökonom Bureau, „an Herrn Payot im beſonderen und die verſchiedenen Verfaſſer von Laienmoralbüchern im allgemeinen die Frage zu ſtellen, warum ihre Werke ſich ſo hartnäckig ausſchweigen über die geſchlechtliche Moral, über das Sittengeſetz außer und in der Ehe? Man empfiehlt warm den Gebrauch von Seife und Waſſer, . . . aber man ſagt nichts von der Keuſchheit und Reinheit! Die Lücke iſt ebenſo ſeltſam wie ernſt, um ſo mehr, als es ſich bei Payot um ein Buch handelt, das nur für den Lehrer beſtimmt iſt.“[34]) Unſittlichkeit iſt gewiß überall. Aber ein Mann wie Johnſon wird unangenehm überraſcht durch die Tatſachen, daß „einige der aufgeklärteſten Franzoſen die entſittlichenden und verderblichen Wirkungen dieſer tückiſchen Umgebung (pornographiſche Atmoſphäre) gar nicht entſprechend zu würdigen ſcheinen.“[35]) Der Philoſoph Ruyſſen ſchrieb 1914, es ſei unmöglich, in den öffentlichen Unterrichtsanſtalten ſexuelle

Moral zu lehren; denn „dieſe öffentlichen Lehrſtunden würden zu ärgerniserregend unſere geiſtige Verwirrung offenbaren".[34])

All die im Verlaufe dieſer Unterſuchung angeführten Laienpädagogen (Payot, Bayet, Delvolvé) müſſen demgemäß zugeben, daß die bisherige Moralerziehung wirkungslos war. Noch glauben ſie, daß ihre Vorſchläge Beſſerung ſchaffen werden. Aber wie lange wird ſich dieſer Optimismus noch aufrecht erhalten laſſen? Als Antwort auf eine Rundfrage richtete der weltbekannte Nationalökonom Paul Leroy-Beaulieu folgende wuchtige Anklage gegen die franzöſiſche Laienſchule: „Schon ſeit langem, beſonders aber ſeit ungefähr fünfzehn Jahren hat man dem öffentlichen Unterricht in Knaben- und Mädchenſchulen eine Wendung gegeben, die einen wirklichen Selbſtmord der Nation bedeutet. Die Tendenz läuft darauf hinaus, nur das Strebertum und den Geſchmack am Wohlleben zu entwickeln; die Leute lernen, wie ſie in der Welt vorwärts kommen können, aber ſonſt kaum etwas." Als Heilmittel dagegen verlangt er „einen völligen Umſchwung in der Leitung des öffentlichen Unterrichts und offene Achtung des Staates vor den religiöſen Lehren".[35]) Ähnlich peſſimiſtiſch und angſtvoll betrachtete Eduard Petit, einer der leitenden Männer des Volksſchulweſens, die Ergebniſſe der neuen Erziehung: „Dieſe Generationen, die in der Volksſchule emporkommen und die Elite der Arbeiter- und Bauernbevölkerung darſtellen, ſind unempfindlich gegenüber den einſchmeichelnden, einwiegenden Worten der Literatur, die ſie als nutzloſen Zeitvertreib beiſeite laſſen. Sie ſind im Beſitz der feſten Formeln des Wiſſens, das beſonders den exakten Wiſſenſchaften entnommen iſt. Sie ſind oberflächlich (simplistes) und zielen

auf Nützlichkeit. Wie nötig iſt es, ſich eifrig daranzugeben, ſie für Nuancen, für das Maß geneigt zu machen, ſie zur Milde, zur Zartheit zu bringen, die für ſie und ihre Weggenoſſen unentbehrlich ſind, damit ‚in unſerem harten Jahrhundert' das Leben wert iſt, gelebt zu werden. Pochend auf ihre Rechte, deren reſtloſe Durchführung ſie verlangen, dürfen ſie doch nicht die ſchreckliche Wildheit des modernen Strebertums durch die angeborene Rückſichtsloſigkeit und ſtarre Unverſöhnlichkeit noch vergrößern."[40]) In einer der meiſtgeleſenen Pariſer Geſchäftszeitungen, „Le Journal", ſchrieb der freigeiſtige Kritiker Urbain Gohier am 4. November 1913: „Seit einem Vierteljahrhundert liefen alle Bemühungen der Regierung (in Frankreich) auf die von uns ſogenannte geiſtige Befreiung hinaus. Wir haben alles laiziſiert, wir rühmen uns, ‚die Sterne ausgelöſcht', den Glauben an das Übernatürliche zerſtört, das Reich der Vernunft und der unabhängigen Moral aufgerichtet zu haben. Fünfundzwanzig Jahre haben wir dazu gebraucht. Wenn wir die Verbrechen der Jugendlichen und Kinder zählen, können wir faſt triumphieren und ſagen: Die unabhängige Moral hat geſiegt."[41]) In den „Annales de la Jeuneſſe laïque" äußerte ſich der Kulturphiloſoph G. Guy-Grand April 1911 folgendermaßen: „Unſere Traditionen ſind durch die Macht der Verhältniſſe durch die Schule verſtümmelt worden. Wir ſind nicht nur Griechen und Lateiner, wir ſind auch Chriſten und Juden. Wir ſtammen mehr von ihr ebenſoviel wie von ihm. Nun leſen wir immer von der Bibel als von Homer ab; unſere Dichter wiſſen noch Homer, aber die Bibel haben wir unſeren Kindern verſchloſſen,"[42]) und die nächſten Generationen werden nicht einmal mehr den Sinn ihrer Legenden

und die Namen ihrer Propheten kennen. Ein ganzer Teil der französischen Literatur wird den jungen Franzosen unverständlich werden; von dem leeren Gefäß werden sie nicht einmal mehr den Duft einatmen. Diese Aussicht kann die trockenen Geister freuen; sie beunruhigt ‚Revolutionäre', welche, obwohl ganz der Gegenwart und Zukunft zugewandt, die Brücken zur Vergangenheit nicht abbrechen und jeder Sache ihren Platz und jedem Alter seine Nahrung zukommen lassen wollen."

„Es ist schwer zu bestreiten," schreibt Thérabame, „daß auf allen Stufen unser öffentlicher Unterricht hinsichtlich der moralischen Bildung nicht das geleistet hat, was man von ihm erwarten mußte."[43]) Wie mager ist in der Tat das, was Johnson als Erfolg der weltlichen Erziehung bucht: „Gewöhnung an Sauberkeit, Sparsamkeit, Höflichkeit, Liebe zu Tieren, Stärkung des sozialen Gemeinschaftssinnes und der staatsbürgerlichen Verantwortlichkeit! Wie schwer wiegt der Vorwurf gegen den Geist dieser Erziehung: Die fast allgemeine Regel sei gewesen, . . . das Evangelium des ‚Vorwärtskommens' zu predigen. . . . Im allgemeinen kann man, glaube ich, mit Recht sagen, daß diese Textbücher (der Moral) sich eng an das Herkömmliche halten und nicht berechnet sind, Hunger und Durst nach Gerechtigkeit oder Abscheu vor allem Gemeinen einzuflößen."[44]) „Im allgemeinen ist die Neigung sehr auffällig, die Moralstunde im Alltagsgeiste zu geben." Johnson erwähnt ferner die Abneigung gegen Märchen. Die Tatsache, daß sie immer das Gute belohnen und das Böse bestrafen, werde gegen sie angeführt. So habe denn der französische Moralunterricht „keinen Ausblick ins Ideale und Unendliche. Er ist zu klar, zu vernünftig, zu offenkundig, zu familiär, oft zu alltäglich und voller

Gemeinplätze... Er eröffnet nicht die weiten Horizonte, die allein tiefe Charakterumwandlungen möglich machen“ ... Und der tiefste Grund? Der Lehrer, meint Johnson, „scheint von der Befürchtung durchdrungen zu sein, daß alle Wege durch das Land der Träume möglicherweise nach Rom führten“. „Zwischen der Kirche und der Schule ist eine tiefe Kluft, und vielen scheint auch die Kunst eine Sirene zu sein, die zurücklockt zu dem alten Wahn. Das Jenseits ist den Weg der Märchen gegangen, und die Seele der Nation scheint mit ihm enteilt zu sein.“[46])

XVI. Laienſchule und Gottesglaube.

Das letzte Ziel, das bei der Neugeſtaltung des franzöſiſchen Volksſchulweſens in den Jahren 1879—1886 erſtrebt wurde, iſt die Entchriſtlichung des franzöſiſchen Volkes. Mag ſein, daß ein Teil der Veranſtalter ſelbſt und ſpäter noch eine mehr oder minder große Zahl der beteiligten Führer dies ablehnten. Die Halbheiten der erſten Zeit beweiſen nichts. Jede Neuerung braucht Zeit, um die Widerſtände des Alten zu überwinden. Sie paßt ſich praktiſch an das Bekämpfte an, ſo ſehr ſie ſich vielleicht theoretiſch im Gegenſatz dazu fühlen mag. Und erſt in dem Maße, als die Hemmungen ſchwächer werden und die der Neuerung innewohnenden Grundſätze ſchärfer ins Bewußtſein treten, enthüllt ſich auch in der Praxis der ganze Inhalt und das letzte Ziel, die von Anfang an der Umgeſtaltung zugrunde lagen.[1])

Inwiefern dieſes Geſetz ſich in der Entwicklung der weltlichen Schule in Frankreich auswirkt, ſoll im folgenden gezeigt werden durch Unterſuchung der Stellung, die dem Gottesglauben, dem Zentraldogma des Chriſtentums, in dem reorganiſierten Unterricht vorbehalten war. Georges Goyau charakteriſiert dieſe Stellung wie folgt: „Eine Tür muß offen oder geſchloſſen ſein. Die Volksſchule in Frankreich beachtete dieſen Satz lange nicht; lange Jahre hindurch war die Tür hilflos angelehnt wegen eines Beſuchers mit Namen Gott, vor deſſen Einzug man ſich fürchtete, zu deſſen Ausweiſung man ſich nicht entſchließen konnte. Man wollte nicht ohne Gott ſein, um der äußerſten Rechten keine Argumente zu liefern, noch weniger aber wollte man

höflich ſein gegen Gott, um die äußerſte Linke nicht zu erzürnen; ſo verurteilte man das höchſte Weſen zu der reichlich ungeſchickten und ſeltſam verwickelten Stellung, gleichzeitig geduldet zu werden als unabweisbarer und ausgewieſen zu werden als kompromittierender Gaſt."[2])

a) Die Halbheiten der erſten Zeit:

1. Der vorläufige Sieg der Spiritualiſten.

Der gemäßigte Republikanismus hielt zunächſt noch am Gottesglauben feſt. Denn der philoſophiſche Spiritualismus war damals noch die offizielle Religion. „Das Buch von Jules Simon über die ‚Natürliche Religion' war ſozuſagen die Bibel der Partei, die die Oberhand gewonnen hatte."[3]) Man ſtand der die Gewiſſen aufrüttelnden Kataſtrophe von 1870/71 noch zu nahe, als daß man aus den radikalen Prinzipien, die man verwirklichen wollte, die letzten Konſequenzen ziehen konnte. Und doch gab es gar eigentümliche Elemente in der Kammermehrheit: „Poſitiviſten, Materialiſten und Evolutioniſten, Freimaurer, für die Gott nur ein Klerikaler war, der hinausgewieſen zu werden verdiente, endlich Hegelianer, ohne es zu wiſſen (Taine hätte ſie Jakobiner genannt), für die der Staat Gott war."[4])

Die Schulgeſetze, die dieſe Majorität zuſtande brachte, erwähnten nicht einmal den Namen Gottes, obwohl Jules Simon im Senat warm dafür eingetreten war, „daß die Pflichten gegen Gott als Unterrichtsgegenſtand ins Geſetz aufgenommen würden".[5]) Durch einen Parlamentsbeſchluß die Exiſtenz Gottes anzuerkennen, dazu konnte man ſich nicht verſtehen, ein Beweis, daß für die Politiker, die Spiritualiſten zu ſein vorgaben, Gott kaum

mehr war als eine Hypotheſe ohne Wirklichkeit und Gewißheit. Auch eine verflüchtigte Gottesidee hätte ja im Volke immer noch zu deutliche Erinnerungen an ihre treueſte Hüterin, die Kirche, an ihre unermüdlichſten Vorkämpfer, die Prieſter, wachgerufen, und das wollte man vermeiden. Es war eben die Zeit, wo nach einem Worte Secrétans ſchon „der Poſitivismus offiziell, das Freidenkertum obligatoriſch" wurde.[6])

Im oberſten Schulrat hingegen, dem es oblag, die Ausführungsbeſtimmungen zu entwerfen, überwog der Spiritualismus ſo ſehr, daß in den Moralprogrammen nicht bloß die Exiſtenz Gottes anerkannt, ſondern auch ein Kapitel: „Die Pflichten gegen Gott" beigefügt werden konnte. An der Abfaſſung war hauptſächlich der aus der Schule Couſins hervorgegangene Philoſoph Paul Janet beteiligt, für den die Moral letzten Endes nur im Zuſammenhang mit der Idee eines höchſten Geſetzgebers und Richters möglich war. Nach ihm unterſchied ſich die Laienmoral zwar von den konfeſſionellen Moralen, nicht aber von der religiöſen. Eine gewiſſe Anzahl philoſophiſcher Wahrheiten, die ihm das Gemeingut aller poſitiven Religionen zu ſein ſchienen, wurden für die Schule gewiſſermaßen dogmatiſiert, eine Maßnahme, die Ferry und die Mehrzahl ſeiner politiſchen Freunde natürlich im Grunde ihres Herzens nicht als das poſitive Ideal der „Laienſchule" gelten laſſen konnten. Sie ließen ſie aber aus praktiſchen Gründen zu, weil „die große Mehrheit der Franzoſen noch am Spiritualismus hängt" und weil daher offen antireligiöſe Tendenzen gefährlich ſchienen.

Was beſagt nun das Kapitel „Pflichten gegen Gott", das in dem offiziellen Moralprogramm (vom

Juli 1882) auf gleicher Linie mit den „Pflichten gegen ſich ſelbſt“ und den „Pflichten gegen andere Menſchen“ ſteht? Es löſt jeden Zuſammenhang zwiſchen Gottesglauben und Kirchentum, zwiſchen Idee und Ideenhut und vertraut ganz auf die freiſchwebende Kraft der erſteren. „Der Lehrer hat nicht die Aufgabe, von Amts wegen über das Weſen und die Eigenſchaften Gottes zu ſprechen; der Unterricht, den er allen ohne Unterſchied geben ſoll, beſchränkt ſich auf zwei Punkte: Zuerſt lehrt er ſie, den Namen Gottes nicht leichtſinnig auszuſprechen; er verbindet in ihrem Geiſte mit der Idee der erſten Urſache und des vollkommenen Weſens eng ein Gefühl der Achtung und Verehrung; und er gewöhnt jeden Schüler daran, die Gottesidee auch dann in der nämlichen Weiſe zu achten, wenn ſie ſich ihm in Formen darſtellen ſollte, die ihm nicht geläufig ſind.

Ohne ſich um die Vorſchriften der verſchiedenen Bekenntniſſe zu kümmern, bemüht ſich der Lehrer alsdann, in dem Kinde das Verſtändnis und Gefühl dafür zu wecken, daß die erſte Huldigung, die es der Gottheit ſchuldet, darin beſteht, den Geſetzen Gottes, ſo, wie ſie ihm ſein Gewiſſen und ſeine Vernunft offenbaren, zu gehorchen. . . .“ Die Programme empfehlen dem Lehrer ferner, zu betonen „den Unterſchied zwiſchen dem geſchriebenen Geſetz und dem moraliſchen Geſetz; das eine ſetzt ein Minimum von Vorſchriften feſt, die die Geſellſchaft unter beſtimmten Strafen ihren Gliedern gibt; das andere legt jedem in der Verborgenheit ſeines Gewiſſens eine Pflicht auf, die zu erfüllen ihn niemand nötigt, der er aber nicht untreu werden kann, ohne ſich ſchuldig zu fühlen vor ſich und vor Gott“.

So trat denn die Volksſchule zunächſt im Zeichen

eines maßvollen Spiritualismus in die neue Periode ihres Wirkens ein. Die Politiker, die faſt durchweg radikaler waren, mochten ſich geſagt haben, daß eine „Religion", die von Philoſophen am Studiertiſch ausgeheckt war, ihren Zielen nicht allzuviel Hinderniſſe bereiten würde. Was ſollte dieſer flügellahme Deismus in der Schule? Wie konnte die Maſſe der Lehrerſchaft, deren Tätigkeit nicht nur neue geiſtige, ſondern auch materielle, ſpeziell politiſche Ziele gezeigt wurden, in einer unruhig ſuchenden, alle alten Werte und Ideale in Frage ſtellenden Umwelt auf die Dauer bei den Halbheiten eines philoſophiſchen Gottesbegriffs ſtehen bleiben, der immer nur einen kleinen Kreis von Anhängern gefunden hatte? Aber auch die Kinder werden keinen großen Nutzen aus ſolchem ſpiritualiſtiſchen Unterricht ziehen, ſelbſt wenn er mit innerer Überzeugung gegeben würde. Die Kinder gläubiger Eltern werden den chriſtlichen Offenbarungsgott in der Fülle ſeines Lebens, in dem Ernſt ſeiner Sanktionen kennen lernen. Für ſie ſind die lebloſen Ideen des Spiritualismus überflüſſig. Die Kinder der ungläubigen Eltern aber werden um ſo weniger mit dieſem Gottesbegriff etwas anfangen können, als er nicht ſyſtematiſch mit der gelehrten Moral und damit auch nicht mit dem zu führenden moraliſchen Leben verknüpft iſt. Was bedeutet für die Erziehung ein Gottesbegriff als Krönung eines philoſophiſchen Lehrgebäudes?

2. Der Einfluß der liberalen Proteſtanten.

Was poſitiviſtiſch geſinnte Politiker wie Gambetta, Ferry und Paul Bert inſzeniert, was Philoſophen des Spiritualismus wie Jules Simon und Paul Janet in Programmen trotz aller Wider-

ſprüche durchgeſetzt hatten, das galt es nun in die Praxis überzuführen, in einer Zeit, wo offenkundig die Politiker die geiſtige Führerſchaft der laizistiſchen Kulturbewegung, wenigſtens ſoweit ſie in die Schulen übergreifen ſollte, an ſich geriſſen hatten. Eine dornenvolle Aufgabe in der Tat für Lehrer wie für Moraliſten! „In dem Augenblick, wo die Schulgeſetze angenommen wurden, hat man zuviel geredet und auch zuviel verſchwiegen, als daß die Lehrer hätten wiſſen können, was man von ihnen erwartete.“[7]) Nur das eine mußte man ganz ſicher, daß das neue Syſtem dem alten entgegengeſetzt war. „Le cléricalisme, voilà l'ennemi!“ Zu keiner Zeit wurde dieſer Ruf wohl häufiger vernommen als damals. Wie wenige konnten aber Klerikalismus und Katholizismus klar auseinanderhalten! Was Wunder, wenn die Zerſtörung des Alten, Traditionellen immer weiter ging! Konnte man a priori annehmen, daß eine konſequent durchgeführte Laienkultur in Zeiten ungehemmter Kritik, individualiſtiſcher Zweifel- und Räſonierſucht vor dem Gottesglauben haltmachen würde? Schon 1886 konſtatierte Jaurès, daß „der Spiritualismus, der unſere Staatsdoktrin iſt, von einer ſehr großen Anzahl Geiſter beſtritten wird“ und daß er in den „großen Städten, wo die Arbeiter ſich die allgemeinen Reſultate der Kritik und der Wiſſenſchaft angeeignet haben . . ., nicht die ausſchließliche Norm der Geiſter und das Schuldogma ſein kann“.[8])

Wenn nun in der erſten Zeit die Rechte Gottes in den meiſten Lehrbüchern der Moral ſowohl wie in der Unterrichtspraxis unangetaſtet blieben, mehr vielleicht, als man nach dem Geiſte des Laizismus und nach den Kämpfen um die Schulgeſetze hätte er-

warten können, ſo laſſen ſich dafür verſchiedene Gründe angeben.

Zunächſt iſt es von Wichtigkeit, feſtzuſtellen, daß um jene Zeit, als die Schulgeſetze durchgeführt werden ſollten, neben radikalen Laiziſten auch Männer Einfluß erlangten, die Wert darauf legten, wenigſtens die fundamentalſten chriſtlichen Ideen in den Zukunftsbau mit hinüberzuretten. Ich meine Buiſſon, Steeg und Pécaut. Es waren Schweizer Proteſtanten liberaler Richtung, die an der Neugeſtaltung des Schulweſens wichtigen Anteil nahmen.[1]) Buiſſon wurde der Leiter des Volksſchulweſens und iſt es geblieben bis zur Bildung des Kabinetts Méline. Steeg war abwechſelnd Direktor des pädagogiſchen Muſeums und der Schule von Fontenay; Pécaut leitete als Generalinſpektor des öffentlichen Unterrichts die Reorganiſation aller Lehrerbildungsanſtalten (Normalſchulen). Was ſie früher gewollt haben, „von dem traditionellen, kirchlichen Chriſtentum eine Art ewiges Chriſtentum abzulöſen, eine Art Evangelium, beſtehend aus dem Kern des alten, eine Laienreligion des moraliſchen Ideals, ohne Dogmen, ohne Wunder, ohne Prieſter" (Buiſſon auf dem Grabe Steegs), war auch charakteriſtiſch für ihr ſpäteres Schaffen. In ähnlichem Sinne wirkte M. Goy, wie Steeg früher proteſtantiſcher Paſtor; als Direktor der Lehrerbildungsanſtalten in den Departements Algier, Tarn und Haute-Garonne hat er drei Generationen von Lehrern herangebildet, er, der zwar, mit Pécaut zu reden, „ſein ganzes Denken, ſeine ganze Seele und ſein ganzes Leben mit dem univerſalen Leben und Denken, ja mit Gott ſelber, verknüpfte", der aber doch „bei allem ein freier, kritiſcher Geiſt unter allen war, der ſeine Freiheit ebenſowenig zugunſten einer Tradition

oder eines poſitiven Dogmas als zugunſten einer feſten, offiziellen Definition der Philoſophie aufgeben wollte".[10]) Sie alle hielten mit ihren Anſchauungen durchaus nicht hinter dem Berg. Zu Beginn ſeiner politiſchen und pädagogiſchen Laufbahn ſagte Steeg: „Ich fühle mich durch all das und in all dem mehr denn je als proteſtantiſcher Paſtor." Sie waren beſonders geeignet, die unbeſtimmten, buntſcheckigen Anſchauungen, um nicht zu ſagen Stimmungen, wie ſie in der republikaniſchen Partei ſich geltend machten, in ein einigermaßen einheitliches, niemanden verletzendes religiöſes Gewand zu kleiden. „Die liberal-proteſtantiſche Tendenz drückte ſich in einer zugleich reichen und unbeſtimmten Sprache aus; ſie kennt nur weiche, verſchwimmende Umriſſe, ſie verſteht es beſſer, Eindrücke als Ideen wiederzugeben, und iſt geeigneter, der Religioſität Ausdruck zu verleihen, als ein Glaubensbekenntnis feſtzulegen: eine zurückhaltende, höfliche Sprache, die fromm genug iſt, diejenigen zu widerlegen, die ‚die Schule ohne Gott' verkündeten, die aber auch geſchmeidig genug iſt, bei den Politikern, die in Gott ihren Feind ſehen, keinen Anſtoß zu erregen." Hat Goyau, indem er dieſen liberal-proteſtantiſchen Einfluß darlegte, nur den eingeſchlafenen katholiſchen Inſtinkt der Maſſe einerſeits und das Mißtrauen des Freidenkers wecken wollen, der doch ſo ſtolz darauf war, den Klerikalismus entlarvt zu haben? So meinte Buiſſon, der ſich getroffen fühlte.[11]) Aber ich glaube, daß Goyau bloß als gewiſſenhafter Hiſtoriker die Tatſache feſtſtellen wollte. Und wenn er das Unbeſtimmte, Schwerfaßliche, Geſchmeidige dieſer Anſchauungen betont hat, ſo geſchah es doch wohl mit Recht. So ſchrieb der gewiß unverdächtige Compayré von dem Gottesglauben Pécauts: „Was die Natur des unend-

lichen Weſens angeht, ſo muß man geſtehen, daß Pécaut ſchwankt und einen in der Ungewißheit läßt. Er ſpricht von der Verwandtſchaft der Menſchen mit Gott. Er ſpricht das Wort ‚Vorſehung‘ aus. Er ruft ‚den Vater‘ an (‚Ich bin nicht allein, der Vater iſt bei mir‘) und ſcheint ſagen zu wollen, daß die Menſchen Brüder ſind, weil ſie einen ‚himmliſchen Vater‘ haben. Aber neben dieſen Worten, die den Glauben an einen perſönlichen Gott zu enthalten ſcheinen, gibt es andere, die beweiſen, daß der Gedanke eines perſönlichen Gottes allmählich aus dem religiöſen Begriffsſyſtem Pécauts verſchwunden iſt.“[12]) Nichtsdeſtoweniger iſt es dieſen Männern wohl zu danken, daß der Gottesglaube auch fernerhin noch eine Rolle ſpielte, daß der Hauch des Göttlichen den neuen Generationen nicht ganz verloren ging. Alle die, die der ſcharf umriſſenen, mit beſtimmten intellektuellen und moraliſchen Anforderungen auftretenden Lehre des Katholizismus aus irgendeinem Grunde den Rücken kehrten, mochten in dieſer Religioſität das gefunden haben, was ſie brauchten, um ihrem dunklen Sehnen eine Form, ihrem Leben und Lehren ein Ideal zu leihen. Mit feiner Ironie und unübertrefflicher Klarheit ſtellt Renan die Unhaltbarkeit dieſer ſeeliſchen Lage dar, da er in ſeiner berühmten Akademierede von 1882 bei der Aufnahme des Romanſchriftſtellers Victor Cherbuliez an dieſem die „einzigartige Stunde der pſychologiſchen Entwicklung“ aufwies, „wo man noch den moraliſchen Saft des alten Glaubens behielt, ohne ſeine wiſſenſchaftlichen Ketten tragen zu wollen. Ohne es zu wiſſen, danken wir oft nur dieſen verworfenen Formeln die Reſte unſerer Tugend. Wir leben von einem Schatten, mein Herr, von dem Duft einer leeren Vaſe;

nach uns wird man vom Schatten eines Schattens leben. Manchmal fürchte ich, das möchte etwas leicht ſein".[12])

3. Die gute alte Moral der Übergangspädagogen.

Dieſe Männer konnten ihre liberaliſierenden Halbheiten freilich nur durchſetzen, weil *jede Reform in den erſten Stadien ihrer Entwicklung Halbheiten hervorbringen muß*, weil ſie erſt nach einem gewiſſen Zeitraum die letzten Folgerungen, die in dem ſie bewegenden Prinzip liegen, zutage fördern kann. So ſehr ſich die Laiziſten anfangs auch in Gegenſatz ſtellen mochten zur traditionellen Lehre, unbewußt ſtanden ſie doch unter dem mehr oder weniger ſtarken Einfluß des Spiritualismus, deſſen Duft ſie in ihrer Jugend eingeatmet, deſſen Geiſt ſie in und außer dem Hauſe, in Sitten und Geſetzen noch immer umwehte. Dazu kommt, daß die führenden Geiſter, die dem Laizismus der Zukunft die Bahn freimachen wollten, von vornherein darauf verzichten mußten, nur gleichgeſinnte Männer an der Reform des Schulweſens mitarbeiten zu laſſen. Lehrbücher und Perſonal mußten den Stempel der Übergangszeit an ſich tragen. Der äußere Rahmen ließ ſich ändern; der Geiſt, der in ihm wirken ſollte, konnte nicht aus dem Boden geſtampft werden. Die Reform von 1882 ſetzte das Vorhandenſein eines ungeheuren Perſonals von Lehrern und Lehrerinnen voraus, die als Erſatz für die ausſcheidenden Ordensangehörigen nötig waren und die den in der Geſetzgebung zum Ausdruck gekommenen neuen Geiſt verbreiten ſollten. Davon war natürlich keine Rede. In der ſogenannten Laienſchule lebte noch Jahrzehnte der alte Geiſt, weil Menſchen vom alten Schlage einfluß-

reiche Moralbücher ſchrieben und Menſchen vom alten Schlage in dieſem Sinne unterrichteten. „Der Miniſter teilte nicht alle meine Ideen," ſchrieb Pécaut von Ferry, „er hatte die Güte, mir zu ſagen, daß er mich ſo nehmen wolle, wie ich war."[14])

Zu dieſen Männern gehört auch Gabriel Compayré, der eine außerordentlich wichtige Rolle zu ſpielen berufen war, als es galt, die Schulreform in die Praxis umzuſetzen. Er ſchrieb ein Buch „Elemente des moraliſchen und bürgerlichen Unterrichts", das 1883 ſchon in der 55. Auflage und heute annähernd in der 150. Auflage vorliegt.[15]) Welche Aufgabe erfüllt in der hier vorgetragenen Laienmoral der Gottesglaube? Bei der Unterſuchung dieſer Frage gehen wir aus von dem „Theoretiſchen und praktiſchen Moralkurs" desſelben Verfaſſers,[16]) den wir auch weiterhin zur Ergänzung der in dem Elementarbüchlein oft nur andeutungsweiſe ausgeſprochenen Anſchauungen immer wieder heranziehen müſſen. Hier erhalten wir in einem Kapitel, das für die Methode bezeichnend iſt, Aufſchluß über die Rolle, die der Gottesidee im Aufbau des Ganzen zugedacht iſt. Die Moral, ſo heißt es zunächſt, ſteht „außer und über jeder konfeſſionellen Lehre"; „es gibt eine menſchliche Moral, die rein wiſſenſchaftlichen Charakter trägt, die ſich nur auf die natürliche Vernunft gründet" (S. 9). Wir erfahren ſodann, daß das unmittelbar erkannte Prinzip der Moral die Idee des Guten iſt und daß man aus ihr erſt die Exiſtenz Gottes folgern kann. Dies und der Kantſche Satz: „Die Moralität muß vorangehen, die Religion folgen", den Compayré zitiert (S. 31), beweiſen, nebenbei bemerkt, daß er den Königsberger Philoſophen als einen ſeiner Meiſter anerkennt, eine Erſcheinung,

die wir nur zu häufig noch in den Moralbüchern konſtatieren können und die im Zuſammenhang ſteht mit der im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in Frankreich erfolgten Ausbildung des von Kant ſtark beeinflußten Neokritizismus (Vacherot, Renouvier uſw.). Die Moral iſt alſo nicht nur von den Dogmen der poſitiven Religion unabhängig, ſondern auch von den Glaubensſätzen der natürlichen Religion. Der Glaube an Gott (und der Glaube an die Unſterblichkeit der Seele) ſind Folgerungen, Poſtulate, aber keine notwendigen Prinzipien der Moral (ebd. S. 33). In ſeinem Elementarbüchlein will Compayré die Schüler durch ſyſtematiſche Ausdeutung des Pflichtbegriffs, den der Lehrer „nicht in theoretiſcher Auseinanderſetzung zu beweiſen" braucht, den Compayré „in dem Gefühl der perſönlichen Würde hinlänglich begründet" glaubt (ebd. S. 312), zu Gott führen. „Die Moral folgt dem Menſchen in alle Beziehungen, die ihn mit den andern Weſen: mit den Tieren, der Familie, den Mitbürgern, der ganzen Menſchheit, endlich mit Gott verbinden. Über die menſchlichen Perſonen hinaus wird euer Geiſt und euer Herz die göttliche Perſon ſuchen, die alles Seiende erſchaffen hat; euer Geiſt wird ſein Daſein erkennen, euer Herz ihm den erſten Platz in ſeiner Liebe vorbehalten."[11])

Der Verfaſſer kennt drei Gottesbeweiſe: Die metaphyſiſchen, „die zu abſtrakt, zu verwickelt ſind, um einen großen Einfluß auf den religiöſen Glauben ausüben zu können", die phyſiſchen, „die ſich auf die Ordnung in der Welt und auf die Zweckurſachen ſtützen", endlich die moraliſchen, „von allen die ſtärkſten und überzeugendſten: ſie zeigen uns Gott als eine moraliſche Idee, als das Prinzip des Guten, als den Geſetzgeber und Richter der moraliſchen Geſetze".[12]) Die Autorität Kants, die ſo

oft angerufen und durch Zitate bekräftigt wird, wird hier durch die Autorität der Theologie und Metaphyſik, deren Anſchauungen in dem Verfaſſer nachwirken, gekreuzt. Aber ſchon im nächſten Kapitel („Das Gewiſſen und der geſtirnte Himmel") identifiziert er ſich wieder mit dem Philoſophen, „der die Beziehungen zwiſchen Gottesidee und Moral am meiſten vertieft hat", wenn er ſagt: „Das Zeugnis des Gewiſſens iſt unendlich erhaben über das Zeugnis der Sinnenwelt, und während die materiellen Dinge dunkel die Idee einer geheimnisvollen und göttlichen Macht, deren Werk und Werkzeug ſie ſind, erwecken, führt uns die moraliſche Welt mit gebieteriſcher Klarheit dazu, ein Ideal der Gerechtigkeit und Güte zu bilden und anzuerkennen, von dem das menſchliche Gewiſſen nur einen unvollkommenen Abglanz in ſich trägt."

Kann die Moral nun Beziehungen zu dem bewieſenen Gotte der Naturreligion herſtellen? Im Anſchluß an Vacherot ſtellt ſich Compayré hier wieder in Gegenſatz zu Kant, der wegen der Unerkennbarkeit der göttlichen Natur und ihrer Eigenſchaften und der daraus ſich ergebenden Unbeſtimmbarkeit der Beziehungen eigentliche „Pflichten gegen Gott" nicht anerkennt. Es beſtehen, ſo meint er mit Vacherot und dem offiziellen Moralprogramm, zwiſchen dem Menſchen und Gott, dem Geſetzgeber und Richter, genug Beziehungen, ſodaß daraus gewiſſe Pflichten des geſchaffenen Weſens gegen den Schöpfer entſtünden (ebd. S. 308). Dem einen ſtellen ſich dieſe Pflichten gegen Gott dar als Verpflichtung zu direkter Andacht (innere Gefühle der Anbetung und Liebe, äußere Akte), dem andern als Verpflichtung zu indirekter Andacht, der alle unſere Pflichten als göttliche Befehle erſcheinen. Die dieſen religiöſen Pflichten entſprechenden Rechte

werden zuſammengefaßt in der Kultfreiheit. Die Laienmoral kann natürlich nicht zugeben, daß der Gottesglaube das notwendige Prinzip und die unentbehrliche Bedingung der Moralität ſei. Moralität aus reinem Pflichtbewußtſein ſteht hoch erhaben über der „knechtiſchen, unſicheren Tugend, die nicht in ſich ihren Daſeinsgrund und ihre Belohnung findet, die verſchwinden würde an dem Tage, wo ſie nicht mehr beſtimmt wäre durch die Furcht vor göttlichen Züchtigungen und durch die Hoffnung auf zukünftige Belohnungen".[19]) Trotzdem erkennt Compayré auch wieder die Wirkſamkeit der Gottesidee an. „Es iſt wohl klar, daß der Gottesglaube (der lebendige!) wirkſam das menſchliche Gewiſſen beeinflußt, die Idee des Guten belebt und die Autorität der Pflicht eigentümlich ſteigert. Nehmt dem Menſchengeſchlecht den Glauben an eine höhere Welt, und ihr nehmt ihm ſicherlich einen Teil der Kräfte, die zur Ausübung des Guten notwendig ſind. Wenn dieſes Weltall nur mehr eine weite Einſamkeit iſt, wo die Stimme der Menſchheit ſich im Leeren verliert, ohne daß irgendeine hilfreiche Macht den endgültigen Triumph der Gerechtigkeit ſicherſtellt, dann iſt die Menſchheit der Gefahr ausgeſetzt, infolge Ernüchterung und moraliſcher Unfähigkeit dem Reiz der materiellen Genüſſe zu erliegen. Verkennen wir alſo nicht all das, was das religiöſe Gefühl vermag zur Stütze des ſchwachen menſchlichen Willens, all das, was Millionen von Geſchöpfen an moraliſchem Lichte, an Kraft, an Freude ſchöpfen in der Idee eines Gottes, der gegenwärtig iſt in dem moraliſchen Geſetz als der oberſte Geſetzgeber ihrer Pflichten, als der Zeuge ihrer Taten, als der zukünftige Richter ihres Lebens."[20])

In dem Elementarbüchlein von 1883 ging Compayré

ſogar noch ſo weit, dem Kinde den Rat zu erteilen, „neben der Pflicht ſich das Daſein des höchſten Weſens vor Augen zu halten, deſſen Wille die Pflicht für alle verbindlich macht", wenn im Taumel der Leidenſchaften das mühſam errichtete Gebäude von der Menſchenwürde und ihren Forderungen zuſammenbreche.[21]) In der Tat, ein widerſpruchsvolles Ganzes! Payot, der einflußreichſte Führer der radikalen Moralpädagogik, hat dieſe Moral, wie folgt, charakteriſiert: „Eine theologiſche Moral, aus der man Gott ausgeſchaltet hat, . . . um ihn dann durch ein Taſchenſpielerkunſtſtück wieder hereinzubringen. Die Pflicht! Sie kommt nicht von der Erde und nicht vom Himmel, aber ſie iſt ſehr bequem, weil man ſo Gott und die Unſterblichkeit wieder hereinholen kann.[22]) Wie ſchwer muß es doch für die Lehrer- und Schülergenerationen dieſer Übergangszeit ſein, ſich durch all die widerſpruchsvollen Anſchauungen und Haltungen hindurchzufinden und zu einer eindeutigen, befriedigenden Stellungnahme in dieſer Kernfrage zu gelangen! Das iſt der allgemeine Eindruck, den die in ſo mancher Beziehung guten ſpiritualiſtiſchen Lehrbücher der Laienmoral machen. Mit bewundernswertem Fleiß und Scharfſinn, mit Geſchick und Zähigkeit hat man in unzähligen Werken verſucht, das unbewieſene und unbeweisbare Grundprinzip der Laienmoral — Loslöſung vom Gottesglauben oder, poſitiv ausgedrückt, empiriſche oder rationale Begründung der Moral — durchzuführen. Die Art der Durchführung iſt verſchieden, der Geiſt iſt derſelbe wie bei Compayré, nur daß der Gottesglaube nicht bei allen die nämliche warme Darlegung findet, nur daß der eine mehr, der andere weniger folgerichtig iſt. Überall der nämliche rationaliſtiſche Aufbau der Moral, unendliche Variation in der

Beweisführung bis zur gedankenloſen Umſchreibung der betreffenden Programmpunkte, ja bis zur halb oder ganz unverhüllten Bezweiflung und Leugnung; alle Abſchattungen ſind vertreten in Lehrbüchern, Aufſätzen, Reden und Taten der in Betracht kommenden Pädagogen, Philoſophen, Politiker und ihrer ausführenden Organe.

Compayré ſteht nahe Ch. Bonifface. Nachdem er die Gottesbeweiſe behandelt hat, ſchreibt er: „Die Dankbarkeit, die wir Gott ſchulden, tun wir kund durch die Richtung, die wir unſerem Handeln geben, indem wir tun, was gut iſt, und meiden, was ſchlecht iſt, d. h. indem wir uns nach den Vorſchriften der Moral richten.“ Und er fügt ſehr bezeichnend hinzu: „Es iſt nicht meine Aufgabe, auf dieſen letzten Punkt näher einzugehen. Das Geſetz hat dieſe wichtigen Fragen in ein anderes Gebiet verwieſen, und ich bin nicht imſtande, ſie hier zu unterſuchen. Meine Pflicht iſt es, euch die Achtung vor dem Gewiſſen eurer Mitmenſchen zu lehren, und ich ſoll zunächſt das eure achten, das heute nur der Abglanz des Gewiſſens eurer Eltern ſein kann.“[23]) Klingt daraus nicht etwas wie leiſes Bedauern, geheimer Schmerz, tieferlebte Unzufriedenheit, daß das Geſetz ſo grauſam iſt, die Moral ſo locker mit dem Gottesglauben zu verbinden, daß es dem Lehrer ſo ſchwer gemacht iſt, die Tugend in wirkſamer Weiſe in den Kindesſeelen zu verankern?

Eigenartig dagegen berührt es ſchon, wenn man ſieht, daß der Schulinſpektor Angot in ſeinen moraliſchen Merkſätzen „Die Pflichten gegen Gott“ in vier Zeilen abtut, während den Pflichten gegen die Tiere über eine Seite gewidmet iſt.[24])

Andere weichen der Entſcheidung aus, indem ſie einen religionsgeſchichtlichen Ausblick geben. So ſchreiben A.

und M. Sentenac: „Der Unterricht in der Moral, der univerſell iſt, hat oft Formen angenommen, die man Religion nennt. Die Religionen ſtimmten darin überein, eine Macht anzuerkennen, die uns überlegen iſt, die ſogar der ganzen Natur überlegen iſt, und man hat dieſe Gewalt Gott genannt. Unſere Pflichten gegen Gott ſind unſere Bemühungen um das Schöne und Gute, die Zuſammenfaſſung unſerer individuellen und ſozialen Pflichten.“ In den „guten Vorſätzen“, die die Kinder nach Durchnahme des Kapitels faſſen ſollen, heißt es:

1. „Der Hauptzweck meines ganzen Lebens ſoll es ſein, den höchſten Grad der menſchlichen Vollkommenheit zu erreichen.“

2. „Ich will alſo meine individuellen und ſozialen Pflichten erfüllen und keinen Akt der Frömmigkeit, der damit zuſammenhängt, verſäumen.“

3. „Ich will tolerant ſein.“

Nachdem dann noch Chateaubriand in einem Kapitel „Die Exiſtenz Gottes“ und Lamertine durch ein Gedicht „Akt des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung“ als geſchichtliche Zeugen des Gottesglaubens zu Worte gekommen ſind, wird den Kindern folgendes moraliſche Problem zur Löſung geſtellt: „Zwei Individuen glauben an Gott, aber ſie verſtehen ihre Religion verſchieden. Der eine betrachtet die Menſchheit als eine einzige Familie; er kann das Dogma von der Weltverbrüderung verſtehen, lieben und ausüben; weiß er doch ſicher, daß die Menſchheit durch Freiheit und Arbeit unaufhörlich fortſchreitet zu immer milderen und reineren Sitten, zu Geſetzen, die immer gleichförmiger werden dem göttlichen Ideal, das in dem Gewiſſen des Gerechten leuchtet. . . Er findet den großen Weltenbaumeiſter ganz in dem niedrigſten ſeiner

Werke. „Der andere lebt als Egoiſt fern von der Welt und von allem, was ſie groß macht; er vollzieht peinlich genau die Kultübungen, iſt aber nicht einverſtanden mit den ſozialen Reformen unter dem Vorwand, daß ſie die Völker um ihren Glauben bringen. Welche von dieſen zwei Arten, die Religion zu verſtehen, erſcheint euch als die beſte?“[25]) Wenn man poſitive Religion und freidenkeriſche Religioſität freilich in dieſer Weiſe einander gegenübergeſtellt findet, wenn man ſich dann noch vergegenwärtigt, in welcher Weiſe gleich oder ähnlich denkende Lehrer dieſe „moraliſchen Probleme“ mündlich näher erläutern werden, dann wundert man ſich nicht, wenn Zweifel über Zweifel an der Religion, die ihnen von Eltern und Geiſtlichen eingepflanzt worden iſt, in den Kindesſeelen entſtehen und wenn chriſtliche Eltern in ihrer Empörung ſich zu Abwehrorganiſationen zuſammenſchließen. Damit ſoll natürlich nicht geleugnet werden, daß die ſoziale Reformangſt gewiſſer bürgerlich konſervativer Kreiſe oft recht unchriſtlich in die Erſcheinung getreten iſt.

Der Direktor der Normalſchule der Seine und Redakteur der Zeitſchrift „Die neue Schule“ E. Devinat, der auch als Mitglied des Oberſten Schulrates bedeutenden Einfluß beſaß, ſchrieb ſchon 1894: „Um Gott lehren zu können, muß man an Gott glauben. Wie viele Lehrer findet man aber heute, deren Seele tief und aufrichtig religiös iſt? Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß ſeit 1882 die öffentliche Laienſchule, von wenigen Ausnahmen abgeſehen, die Schule ohne Gott iſt.“[26])

Devinat behandelt, der allgemeinen Tendenz folgend, die „Pflichten gegen Gott“ in ſeinem Moralbuch[27]) gar nicht, obwohl ſie doch in dem offiziellen Programm, das er Seite 4—6 abdruckt, verlangt ſind. Er kennt nur

„Pflichten gegen ſich“ und „ſoziale Pflichten“. In einem Kapitel „Letzte Ratſchläge“ ſpricht er auf nicht ganz einer Seite vom „Jenſeits“. „Deine Augen, mein Kind, ſollen nicht immer auf die Erde gerichtet ſein. Hebe deinen Blick gen Himmel! ... Woher kommen die Sterne? Wer hat ſie erſchaffen? Wohin gehen ſie? ... Und ich ... warum bin ich hier? Und ... wohin werde ich gehen? Und ... was wird aus meiner Seele werden? Dieſe Fragen, mein Kind, werden ſich auf deine Lippen drängen. Und dein Herz wird darauf antworten durch die Hoffnung.“ (Ebd. S. 231.)

Gewiß, um Gott lehren zu können, muß man an Gott glauben. Und wenn man nicht an Gott glaubt und kann oder will dieſen Unglauben nicht bekennen, dann vertröſtet man ſich und andere auf die Hoffnung. Was iſt aber eine ſolche Hoffnung ohne Glaube und Liebe? Ein unentſchiedenes Hin- und Herſchwanken zwiſchen Glauben und Unglauben. Wie können in der Schule Überzeugungen entſtehen, wie Charaktere gebildet werden, wenn in der Frage, die das ganze religiöſe Lebensgebäude grundlegen ſoll, Lehrerperſönlichkeiten von dieſer Unentſchiedenheit und Formloſigkeit ihre Halbheiten vortragen?

Ähnlich nichtsſagend, trocken und unperſönlich entledigt ſich Burdeau[39]) ſeiner Pflicht, von den „Pflichten gegen Gott“ zu ſprechen. Er ſtellt ſich (und damit auch bis zu einem gewiſſen Grade die Schüler) gewiſſermaßen über den Glauben, indem er nur in dem Kapitel „Die Gewiſſensfreiheit — Die Toleranz in religiöſen Dingen“ von den Anhängern der verſchiedenen Religionen ſpricht und Achtung für ſie fordert. „Jeder Menſch, der in gutem Glauben eine Religion betätigt, iſt eurer Achtung würdig. Möge er Katholik, Proteſtant, Iſraelit oder unabhängig

von dieſen verſchiedenen Religionen ſein, indem er Gott anbetet, gehorcht er ſeiner Überzeugung, folgt er ſeiner Pflicht, ſo wie er ſie verſteht. Dieſer Gedanke ſtärkt ihn und treibt ihn zum Guten an, und er fühlt mehr Mut in den Schwierigkeiten des Lebens, indem er ſich ſagt, daß all ſein Tun nur den Sinn hat, den Pflichten gegen Gott zu gehorchen. . . . Nichts iſt größerer Achtung würdig als dieſe verſchiedenen Arten des Glaubens. Verletzet ſie alſo niemals und ſprechet deshalb niemals den Namen, der ſie zuſammenfaßt — Gott — leichtſinnig aus!" (S. 136 ff.) Alſo nicht aus innerer Notwendigkeit, nicht aus einem perſönlichen Verhältnis heraus, wie es doch offenbar die Programme verlangen, ſondern mehr negativ aus Achtung vor der fremden Überzeugung ſoll der Name Gottes nicht leichtſinnig genannt werden. Damit ſtimmt überein, was Daudet jetzt von dem Moralunterricht Burdeaus berichtet: Wenn er uns von dem Göttlichen ſprach, was ſelten geſchah, ſo fügte er alsbald, den Finger hebend, hinzu: Ich ſpreche von dem Sinn für das Göttliche an ſich, als Noumenon betrachtet, und nicht von dem Göttlichen, das man in den Kirchen verehrt.[21])

Vergleicht man nun zuſammenfaſſend die Stellung, die Compayré dem Gottesglauben gegenüber einnimmt, mit der Devinats und Burdeaus, ſo erſieht man daraus, wie verſchiedenartig ſie ſein kann: die tiefſte Überzeugung, aber auch die trockenſte, inhaltloſeſte Gleichgültigkeit kann ſich hinter dem vom Geſetzgeber verlangten neutralen Spiritualismus verſtecken.

b) Die weiterdrängende Propaganda des Radikalismus und Sozialismus.

Um eine Mehrheit für ſeine Schulgeſetze zu erhalten, hatte Jules Ferry einſt im Senat erklärt: „Wenn ein öffentlicher Lehrer ſich ſo weit vergäße, in ſeiner Schule einen Unterricht zu erteilen, der dem religiöſen Glauben irgend jemands zu nahe träte oder ihn verhöhnte, ſo würde er ſtreng und raſch in die Schranken zurückgewieſen werden, als ob er den Frevel begangen hätte, ſeine Schüler zu ſchlagen oder ſich gegen ihre Perſon zu ſtrafbaren Mißhandlungen hinreißen zu laſſen.“[30]) Das galt auch eine Zeitlang als Norm, obwohl ſchon damals Jules Simon im Senat ſagte: „Die neutrale Schule iſt keine Schule.“ Aber die immanente Logik, die in den Prinzipien lag, ſprengte den Rahmen des Gewollten und Feſtgelegten. Daß die Neutralität eine Utopie iſt, wird jetzt faſt allgemein anerkannt, manchmal ſogar von Männern, deren politiſche Freunde aus Gründen der Opportunität immer noch an dieſer Fiktion feſthalten zu müſſen glauben.[31]) So ſchrieb z. B. der bekannte Hiſtoriker Aulard: „Ich bin der Meinung, daß man den Lehrern nicht immer dieſes unausführbare und undefinierbare Etwas, was man Neutralität der Schule nennt, empfehlen ſoll, daß man ihnen im Gegenteil ans Herz legen muß, mehr denn je zu ſtreiten für die Wahrheit durch die Wiſſenſchaft, niemals zugunſten des Irrtums neutral zu ſein.“ Der Lehrer muß die Neutralität verletzen, „ſonſt ſetzt er ſich der Gefahr aus, in Moral und in Geſchichte nichts zu lehren, ſonſt verzichtet er gerade auf ſeine Rolle als Erzieher.“[32]) Ähnlich ſchrieb Chauvellon: „Dieſe ſchädliche, unfruchtbare Neutralität des ganzen

Unterrichts iſt nicht etwas Willkürliches, iſt keine vereinzelte Erſcheinung, kein Zufall. Wie die Miſtel mit dem Baume, hängt ſie mit der gegenwärtigen Unbeſtimmtheit unſerer politiſchen und ſozialen Zuſtände zuſammen.“[33])

Die Tendenzen der von geheimen Mitleitern beſtimmten, von allzeit willigen Organen ausgeführten Laienpolitik drängten überdies unabläſſig vorwärts in das „Paradies“ des Naturalismus. Die 1866 von dem Freidenker Jean Macé gegründete „Ligue de l'Enseignement“, als deren Ziel der Gründer „die Durchführung der in den Logen verkündeten Prinzipien“ bezeichnete,[34]) arbeitete zielbewußt weiter. Nicht nur jede geoffenbarte Religion, ſondern auch der Spiritualismus der erſten Jahre ſollte verſchwinden. Ein rein diesſeitiges Reich der Vernunft und der Wiſſenſchaft aufzurichten und die Schule in den Dienſt dieſes Ideales zu ſtellen, das war das unverhüllt zutage tretende Streben des Freimaurertums[35]) und ſeiner öffentlichen Vorkämpfer, der Männer von der Ligue de l'Enseignement. Auf dem 26. Kongreß dieſer Liga (1904) beſtimmte Ariſtide Briand die integrale Erziehung wie folgt: „Ich möchte, daß im Unterricht die Profeſſoren und Lehrer nicht Inſtruktoren, ſondern Erzieher ſeien, daß ſie aus dem Knaben einen Mann machten; daß ſie ihn nicht bloß Formeln, Rudimente lehrten, ſondern daß ſie ihn trotz der dummen Vorurteile in die lebendige Welt einweihten, ihn lehrten, das Leben zu lieben trotz aller Gefahren und Schmerzen, die es ihm in Ausſicht ſtellt, daß ſie ihn moraliſch, intellektuell und phyſiſch bilden könnten. . . . Der, deſſen Gehirn nicht erfüllt und verſperrt iſt von Geheimnis und Dogma, der Mann, der klar vor ſich ſchaut, der Mann, der in ſich das Leben ſo ſieht, wie es iſt und verdient gelebt zu werden,

und der es leben will, der Mann, der die Determinante ſeines Denkens und Handelns dort ſucht, wo ſie iſt, in ſeinem Gehirn, in ſeinem Gewiſſen, dieſer Mann trägt, da man von Gottheit geſprochen hat, ſeine Gottheit in ſich, er iſt der Gott. Und wenn dieſer Gott bis jetzt ſo oft unfähig und unbeſtändig war, gebeugt unter der Laſt des Lebens, ſo kommt das daher, weil die Lüge und Unwiſſenheit zu lange ſeinem Streben entgegengearbeitet haben. Unſere Aufgabe iſt es, ihn zu befreien, aus dem Menſchen einen echten Menſchen, einen Bürger im wahren Sinne des Wortes zu machen."[34])

Außerdem beeinfluſſen die verſchiedenſten Verbände mit demokratiſchen, radikalen, ſozialiſtiſchen Zielen ſyſtematiſch die öffentliche Meinung in dieſem Sinne. So tritt die „Liga der Menſchenrechte" immer für die konſequente Durchführung der revolutionären Prinzipien in der Laienſchule ein.[37]) Die „Freidenkervereinigung" des 12. Bezirks in Paris richtete ſeinerzeit einen offenen Brief an den damaligen Unterrichtsminiſter, „um ihn darauf aufmerkſam zu machen, wie man die Urſachen bekämpfen könne, die in Frankreich mit dem ganzen Gewicht der Vergangenheit die Befreiung der Geiſter und die Umbildung zur neuen Einheit des nationalen Gewiſſens unter der Kontrolle der Wiſſenſchaft und der Vernunft hindern. Es genügt nicht zu zerſtören; man muß wieder aufbauen, man muß klar und ohne Heuchelei die jungen Generationen des Landes an die wiſſenſchaftliche Wahrheit zur Orientierung verweiſen, und um dies zu erreichen, bitten wir folgende Maßnahmen zu treffen, die unumgänglich notwendig ſind zur Erhaltung des Werkes, an dem Sie ſo geſchickt arbeiten: Entfernung aller ſpiritualiſtiſchen Bücher aus allen Schulen Frank-

reichs uſw.“[38]) Der nationale Kongreß der „Laienjugend“ von 1908 regte an: Die Entfernung des Kapitels „Pflichten gegen Gott“ aus den Handbüchern und Programmen der Moral.[39]) Der Kongreß von 1909 nahm einſtimmig dieſelbe Reſolution an; dabei äußerte ſich der Präſident der Lehrervereine des Departements Sarthe, der den Antrag verteidigte, wie folgt: „Dieſe Pflichten (gegen Gott) ſind in unſeren Programmen eine Anomalie; aber beruhigen Sie ſich, Kameraden! Die republikaniſchen Lehrer vergeſſen dieſes Kapitel vollſtändig.“[40])

Deutlich genug und offiziell dazu kämpfte auch der Kultusminiſter von 1914, Viviani, für den Atheismus als den Glauben der Republik: „Die weltliche Schule iſt ein großes Unternehmen; aber ſie iſt nur die Folge einer noch hochherzigeren Tat, die die Philoſophen des 18. Jahrhunderts vollbracht haben. Sie haben es zuerſt gewagt, auf den alten Glauben zu verzichten. Sie haben ſich geweigert, länger wolkenverloren ſich zu beugen vor einer Macht, die man in den Himmel verſetzte und die niemals hervorkam, um ſich zu offenbaren. Jene haben unſern modernen Glauben begründet, der da ruht auf dem Grundſatz: Die Menſchheit muß ſich ſelbſt erlöſen, durch ihre Leiden und Arbeiten.“ Er fühlte ſich als Enkel Voltaires im Kampf ſtehend gegen die Enkel der Kreuzfahrer. (Bull. de la Semaine 1914, S. 220.)

Insbeſondere wurde auch Buiſſon, der lange der einflußreichſte Schulmann war, immer radikaler. In den erſten Jahren verteidigte er noch den Gott des Spiritualismus. Aber bald drang der Szientismus aus der wiſſenſchaftlichen in die pädagogiſch-praktiſche Sphäre. „Die Welt iſt von Geſetzen beherrſcht und dieſe Geſetze kennen keine Ausnahme. Es gibt nur eine Natur, es gibt nichts

Übernatürliches."[41]) Er lehnte es ab, von einem Gott zu ſprechen, der „außer und über uns" ſei. Er ſuchte Gott „in der Seele jedes einzelnen". „Es gibt nichts Göttliches, das nicht menſchlich ſei; im Herzen der Menſchheit wohnt das Göttliche; Gott hat kein phänomenales Daſein; tut das Gute, ſucht das Wahre, ſtrebt nach Vollkommenheit, und ihr werdet Gott finden."[42]) „Nur auf den religiöſen Sinn" kommt es an, „der uns immer nach dem Jenſeits treibt, nach dem, was die Wiſſenſchaft nicht erreichen, was die Erfahrung nicht beſtätigen, was die Praxis nicht verwirklichen kann."[43]) Und aus gefühlsſeligem Entwicklungsglauben und Sozialismus baute er ſich die neue Religion zuſammen, „die ſtatt des Einzelwohls das Geſamtwohl, ſtatt der Einzelerlöſung die Geſamterlöſung, ſtatt des ſchattenhaften, inhaltloſen Paradieſes nach dem Tode das lebendige, tätige Paradies ſetzen wird, dasjenige, das auf Erden aufgerichtet und unterhalten wird durch die Arbeit aller, durch die Gerechtigkeit für alle und durch die Liebe unter allen".[44]) Daß ſolche Anſchauungen mit dem „reinen Moralismus" der Kantianer und Neokritiziſten nicht verträglich ſind, kann natürlich dem Auge Buiſſons nicht entgehen. „Wenn ich mich nur noch als einen Teil des unendlichen Alls betrachten darf, in dem die Natur nach Millionen von Jahrhunderten aus der Bewegung der Dinge und aus dem Leben der Weſen gewiſſe Folgen zutage fördern wird, wenn ich mich nicht mehr dazu verpflichtet glaube, mit dem göttlichen Willen an Zielen, deren Sinn ich ahne, zu arbeiten, dann verliert der kategoriſche Imperativ viel von ſeiner Majeſtät, das muß man geſtehen; ſein Stachel insbeſondere wird merkwürdig abgeſtumpft. . . . Wenn das Individuum eine dauerhafte Wirklichkeit wäre, dann

hätten ſeine geringſten Handlungen ihre Bedeutung; wenn es als flüchtige Erſcheinung, als zufällige Eintagsbildung vorübergeht, folgen ihm ſeine Werke in das Nichts, und es iſt ſinnlos, auf ſie die Strenge einer Moral anzuwenden, die das Abſolute vorausſetzt."[45]) Der Spiritualiſt von einſt iſt ſoweit gekommen, eine lobende Vorrede zu der radikalen Broſchüre Moulets, in der für den Schüler das Recht auf Atheismus verlangt wird, zu ſchreiben.[46])

Die Spaltung der republikaniſchen Partei in Gemäßigte (Progreſſiſten) und Radikale (1882) und die Niederlage der nach rechts orientierten Progreſſiſten (1898) hatten zur Folge gehabt, daß die Radikalen, als ſie ans Ruder kamen, nach links Fühlung nehmen mußten. Der Sozialismus wurde regierungsfähig. Das fand ſeinen Niederſchlag auch in der Pädagogik, wie auch die Entwicklung Buiſſons zeigt. Jaurès gewann Einfluß. Auch er wußte die Bedeutung der Schule zur Verwirklichung ſeines Ideals zu ſchätzen. In ſeinem Buche „L'Action socialiste" behandeln nicht weniger als 21 Artikel das Verhältnis von „Sozialismus und Unterricht". Die ſozialiſtiſche Beeinfluſſung erreichte ihren Höhepunkt, als Jaurès (mit Fournière) in die Redaktion der „Revue de l'Enseignement primaire" eintrat (ſeit 1905 als Nachfolger von Chauvelon und Hervé!), die 30 000 Lehrer als Abonnenten zählte. Die Moral des Sozialismus, wie ſie von Jaurès und Genoſſen in die Schule getragen wurde, anerkannte natürlich keinen perſönlichen Gott. „Selbſt wenn die Gottesidee eine faßbare Form annähme, wenn Gott ſelbſt ſichtbar erſtände über den Maſſen, ſo würde die erſte Pflicht des Menſchen ſein, den Gehorſam zu verweigern und ihn wie einen Gleichgeſtellten zu behandeln, mit dem man diskutiert, aber

nicht wie einen Meiſter, dem man ſich unterwirft."[47]) Jaurès will zwar „gewiſſe Hauptideen des Chriſtentums" beibehalten, aber „außerhalb des eigentlichen Übernatürlichen und jeder engen Orthodoxie". Kein Wunder, daß ſein glühendſter Verehrer Péguy ſich von ihm losſagte, als er ſeine atheiſtiſche Propaganda begann.[48]) Kein Wunder auch, daß der Lehrer Chauvelon eindeutig feſtſtellte, der Sozialismus ſei „integraler Atheismus".[49])

Nach wie vor iſt alſo der Moralunterricht, weil es der Regierung ſo paßt, offiziell zu der unfaßbar widerſpruchsvollen Situation verurteilt, daß in den Programmen Pflichten gegen Gott ausgehängt werden, um der Rechten keinen Werbungsſtoff zu geben, daß in der Schulpraxis aber dieſe Pflichten ſo gut wie wirkungslos bleiben, weil Perſonal und Atmoſphäre damit nicht im Einklang ſtehen. Als 1913 von konſervativer Seite eine Verpflichtung der Lehrer, auch dieſen Programmartikel zu lehren, behauptet worden war, hatte der damalige Unterrichtsminiſter Barthou erklärt: „Ich glaube, es wäre das ſicherſte Mittel, die Neutralität in der Schule zu verletzen, wollte man die Lehrer zu dieſem Teil des Unterrichts, den man die Pflichten gegen Gott nennt, verpflichten." Gleichzeitig ſagte der Miniſter aber auch, daß deshalb nicht an eine Beſeitigung dieſes Programmartikels zu denken ſei.[50]) Bis jetzt ſind die Pflichten gegen Gott nur in den Lehrerbildungsanſtalten geſtrichen.

c) Die neue Moral und der Gottesglaube.

In dieſem Sinne entwickelte ſich mehr und mehr der Inhalt der offiziellen Moralhandbücher. In der Vorrede

zu ſeinem Werke „Cours de Morale“[51]) zog Jules Payot das Fazit aus der Entwicklung, rechnete dabei mit dem liberalen Proteſtantismus, den Taine angenommen und Renouvier und Yves Guyau befürwortet hatten, ebenſo energiſch ab wie mit dem Spiritualismus der Schule Couſins. Der Szientismus der älteren Generation wirkte weiter, der Antiſzientismus der jüngeren (Boutroux, Bergſon) iſt ſo weit noch nicht durchgedrungen. „Der Glaube an das Übernatürliche iſt eine theoretiſch nichtsbeſagende Lehre (da ſie der Wiſſenſchaft und der Vernunft widerſpricht), und in der Erziehung iſt ſie gefährlich.“[52]) „Über die Natur Gottes, ja ſogar über ſeine Exiſtenz können wir nur unerweisbare Hypotheſen aufſtellen.“[53]) Die Vernunft ſoll unſer Gott ſein. „Ein echter Atheiſt iſt nur der, der nicht an ihre Kraft und ihren Triumph glaubt.“ (La Morale à l'Ecole. S. 206.) Demgemäß kann er als beſonderes Verdienſt ſeines Werkes den „reinen Laiencharakter“ rühmen: Es iſt nicht ein „einfacher Abklatſch der religiöſen Moralen“ (S. 10). Noch weiter ging der Schulinſpektor Dufrenne, der in ſeinem „Nouveau cours de morale“ den unverhülltеſten Materialismus predigte. „Wer ſpricht davon, den Atheismus in der Schule zu predigen? Wir ſagen nur, daß die Erklärung, welche wir von dem Weltall geben müſſen, jede Idee einer Vorſehung ausſchließt. Es iſt nicht nutzbringend — und wir werden es nicht tun — irgendwann während des Unterrichts zu ſagen, daß es keinen Gott gibt. Aber die Folge, wenn auch nicht das Ziel eben dieſes Unterrichtes wird es ſein, den Glauben an Gott unmöglich zu machen. . . Hinfällig iſt die unmögliche Unterſcheidung von Schule ohne Gott und atheiſtiſcher Schule. Hinfällig und ohnmächtig, wenn ſie die moraliſche Einheit erhalten will.

Hinfällig und gefährlich, wenn ſie nur dazu dient, am Leben zu erhalten, was man vernichten ſoll, was notwendig ausgerottet werden muß.[54]) Edgar Monteil behandelt das Gottesproblem in folgendem Frage- und Antwortſpiel: Fr.: Gibt es einen Gott? A.: Wir wiſſen nichts davon. Fr.: Sie leugnen Gott? A.: Wir leugnen ihn nicht, bejahen ihn aber auch nicht. Fr.: Sie erkennen kein höheres Weſen an, das alles lenkt? A.: Warum das? . . . Das Wort Gott bedeutet nichts, will nichts ſagen.[55])

Dieſe Bewegung war namentlich in den Kreiſen, die ſich um die „Revue de l'Enseignement primaire" ſcharten, ſo groß, daß Devinat ſich ſcharf gegen dieſe „Flut von Atheismus" wandte. (Maxe, S. 141.)

„Was heißt für uns, Gott lehren?" fragte der franzöſiſche Unterrichtsminiſter Viviani 1914 in der Kammer, „das heißt Toleranz lehren; das heißt ſagen, daß der Gottesglauben in all ſeinen Erſcheinungsformen nicht der Gegenſtand niedriger Beſchimpfungen ſein darf, und zwar nicht bloß von ſeiten der Kinder, ſondern auch von ſeiten der Männer, d. h. daß alle Überzeugungen geachtet werden müſſen, mögen ſie ihre Wurzeln im Verſtand, im Gemüt oder in mehr ſinnlich-äſthetiſchen Bedürfniſſen haben."[56])

Wenn man nun auch zugeben muß, daß die Lehrbücher vielfach noch neutral und ſpiritualiſtiſch im urſprünglichen Sinne ſind, ſo beweiſen unſere Ausführungen doch, daß eine Entwicklung ſtattgefunden hat und daß dieſe Entwicklung mit Rieſenſchritten dem Atheismus zueilt. Man hat vielfach bis in die Reihen der Radikalen hinein von dem Fiasko der Laienſchule geſprochen, obwohl natürlich die offiziellen

Beſchönigungen und Einſchränkungen niemals lange auf ſich warten ließen. Die einen meinen, daß dieſes Fiasko ſeinen Grund hat in dem Mangel an Schutzeinrichtungen für die ſchulentlaſſene Jugend (Buiſſon) oder an einer konſequenten Laienmoral (Payot), andere aber ſehen den Grund in der Loslöſung der Moral vom Mutterboden der Religion und des Gottesglaubens. Was die einen ſich als höchſtes Verdienſt anrechnen, Verweltlichung der Schule und der Moral, darin ſehen andere, und wenn ich mich nicht täuſche, beſſere Deuter des Lebens, beſſere Erzieher der Jugend, die Urſache unaufhaltſamen moraliſchen Niedergangs, weil die wichtigſte pädagogiſche Stütze der moraliſchen Erziehung genommen wird, nämlich die Verankerung in einem alle Seelenkräfte in Anſpruch nehmenden Syſtem des Übernatürlichen, deſſen Ausgangs- und Zielpunkt Gott iſt. Dieſe pädagogiſche Unzulänglichkeit in der bisherigen Methode der Laienmoral betont Profeſſor Delvolvé in ſeinem ſchon erwähnten Buche: „Rationalismus und Tradition, Unterſuchung der Wirkſamkeitsbedingungen einer Laienmoral" (1910). Obwohl er ganz auf ſeiten des Laizismus ſteht, iſt er doch vorurteilsfrei genug, zuzugeben, daß die Laienmoral „unter dem Druck eines politiſchen Bedürfniſſes" abgefaßt worden iſt und daher keine Erfolge zeitigen konnte. „Meine perſönliche Erfahrung hat mir gezeigt, daß die Elite, die in die höheren Schulen von Paris kommt, ſich der rationalen Prinzipien nur den Worten nach erinnert, die einfachſten Pflichten nur dunkel begreift und eine ſeltſame Fertigkeit hat, die Anekdote zu behalten und den moraliſchen Sinn zu vergeſſen." Die Schuld liegt nach ihm in dem Mangel

einer Begründung, die der religiöſen Begründung analog wäre, und darin, daß man „der einfachen Aufſtellung von beſonderen Pflichten einen Erziehungswert zuſchreibt“; es muß alſo eine Moralbegründung gefunden werden, die nicht Abſtraktion iſt, ſondern als bewegende Idee etwas Konkretes hat. Das pſychologiſche Geſetz, daß die höchſte bewegende Kraft nicht den direkten Intentionen, ſondern den zentralen Vorſtellungen und Determinationen zukommt, hat bis jetzt nur die Religion beachtet, indem ſie „die Pflicht mit dem *realen Willen Gottes* verknüpft und das ewige Schickſal des Individuums als Einſatz darbietet“.

Das iſt alſo das Drama der gegenwärtigen Stunde, wie der Poſitiviſt *Deherme* es aufrichtig geſteht: Die Moral der Theologie hatte in unſern Seelen gewirkt. Wir haben ſie nicht erſetzt. Es iſt uns nicht gelungen, eine Moral ohne Gott zu ſchaffen. Die philoſophiſche Kritik hat eine große Leere in uns erzeugt. Und noch ſchärfer ging der Nationaliſt *Barrès* mit den Leiſtungen dieſer Moral ohne Gott ins Gericht. „Die würdigen atheiſtiſchen Profeſſoren haben bereut, die Moral, die berühmte ‚neue Moral‘, in den Klaſſen zu lehren; ſie haben ſich des leeren Wortgeklingels und all der Albernheiten geſchämt. Ich habe es in der Kammer geſagt und ich halte es aufrecht, ſie ſchlagen während der Moralſtunde die Zeit tot, indem ſie ihren Schülern erheiternde Dinge vorleſen: Charles Nodier hier, anderswo den älteren Dumas. Dieſe jungen Atheiſten ſind doch keine Schwachköpfe; ſie laſſen ſich nicht mit leeren Worten abſpeiſen; ſie wiſſen, daß ſie nicht imſtande ſind, Kinder moraliſch zu bilden. Man verſtehe mich: Sie halten ſich wohl für fähig, Unterricht, aber nicht eine Erziehung zu geben. Sie haben ſehr recht.

Die Erziehung der Seele liegt im Jahre 1909 immer noch in Händen der Familie und des Prieſters.“[57])

Aber auch die Erziehung in den freien Schulen[58]) und in den gläubigen Familien iſt nicht unbeeinflußt geblieben von dem Geiſt, der durch die weltliche Schule ins Land getragen wurde. So ſchreibt Albert de Mun in einem bemerkenswerten Aufſatz über „die religiöſe Unwiſſenheit“: „Unter dem Einfluß der herrſchenden Ideen, beſonders der offiziellen Leitung des Unterrichts, hat man ſich allgemein auch in den chriſtlichen Kreiſen daran gewöhnt, die religiöſe Weiterbildung als eine Sonderangelegenheit der Jugend zu betrachten, die mit den übrigen menſchlichen Kenntniſſen nicht in Beziehung ſtehe.“ Und er ſchließt ſeinen Aufſatz mit den ſchwerwiegenden Worten, mit denen auch unſere Unterſuchungen ausklingen mögen: „Die chriſtliche Geſellſchaft iſt bei uns von Grund auf neu aufzubauen. Heidniſcher Geiſt hat unter verſchiedenem Namen alles durchſetzt: die Salons und die Straße, die Familie und die Öffentlichkeit, die Politik und die Literatur, die Welt der Handarbeiter und die Welt der Geiſtesarbeiter.“[59])

XVII. Die Trennung von Kirche und Staat und die Lebenskraft der religiösen Idee in der katholischen Kirche.

a) Die Ruinen des Trennungsgesetzes von 1905.

Das Konkordat von 1801 war doch im Grunde der rechtliche Ausdruck dessen, daß der französische Staat und die katholische Kirche das nämliche Kulturideal zu verwirklichen suchten. In dem Augenblick aber, wo in der dritten Republik der Radikalismus die Oberhand gewann und die revolutionären Prinzipien im Sinne einer rein weltlichen Kultur auslegte, da war es um die Kultureinheit in Frankreich geschehen. Die Auflösung des Konkordats war nur mehr eine Frage der Zeit.

Das Trennungsgesetz, das am 11. Dezember 1905 veröffentlicht wurde, heimste die Früchte ein, die die Trennung von Kirche und Schule zur Reife gebracht hatte. Der französische Gesetzgeber gefiel sich hier in der Fiktion, daß für ihn eine Kirche als religiöse Organisation mit dem Papste als Oberhaupt nicht mehr existiere. Er verbannte die katholische Kirche aus dem öffentlichen Rechte, in dem bis dahin ihre Existenz ausdrücklich anerkannt war und ihre Beziehungen zum Staate geregelt wurden. Alle Kultusanstalten, die bis dahin das für kirchliche Zwecke notwendige Vermögen erwarben, besaßen und verwalteten, wurden zertrümmert, alle Kultusbudgets in Staat, Departement und Gemeinde unterdrückt. Das Vermögen der kirchlichen Wohltätigkeitsanstalten wurde den entsprechenden öffentlichen oder gemeinnützigen Anstalten überwiesen.[1]) Aber der weltliche Staat begnügte sich nicht damit zu

zerſtören, er wollte nach ſeinem Ebenbild wieder aufbauen. Durch eigens geſchaffene privatrechtliche Kultvereine, die dazu ſo kärglich und ſchikanös als möglich ausgeſtattet waren, ſollte in die hierarchiſch aufgebaute Kirche der demokratiſche Zeitgeiſt getragen, der kirchliche Organismus von innen her in Einzelkirchen auseinandergetrieben und ſo die Zentralgewalt allmählich beiſeite geſchoben werden. Dadurch, daß Pius X. das Trennungsgeſetz, d. h., beſſer geſagt, den Geiſt, aus dem es geboren wurde und in dem es vorausſichtlich auch durchgeführt worden wäre,[3]) verurteilte, dadurch, daß er ſpeziell die Kultvereine verwarf, gingen die Wohnungen der Biſchöfe und der Geiſtlichkeit und die Seminargebäude in die Hände des Staates, der Departements oder der Gemeinde über. Das Vermögen der bisherigen Kultusanſtalten fiel den örtlichen Wohltätigkeitsanſtalten zu. Die Kirche war alſo nicht bloß rechtlos, ſondern auch mittellos geworden. Geblieben war ihr von all dem, was ſie vor der Trennung beſeſſen hatte, nur „der Genuß ohne Rechtstitel" an den Gebäuden, die bis dahin dem katholiſchen Kultus dienten. Nach einigen Schwankungen hat die Rechtſprechung feſtgeſtellt, daß dieſer Genuß der Gläubigen und des Kultusdieners jeden andern Genuß ausſchließt und daß der von ſeiten vereinzelter „katholiſcher" Kultvereine geltend gemachte Rechtsanſpruch zugunſten der „Okkupanten ohne Rechtstitel" aufgegeben werden muß.[4]) Wir haben es alſo mit „einer Art immerwährenden Kultgerechtigkeit" zu tun, die auf dem Gemeindeeigentum laſtet. Die Kirchen bleiben res extra commercium, können aber unter beſtimmten Vorausſetzungen durch Dekret ihrer Kultbeſtimmung entzogen werden.[4])

Dieſes Gebrauchsrecht und die Opferfreudigkeit des

Klerus und einer kleinen Anzahl Laien haben es ermöglicht, daß die alten Kultverhältniſſe im großen und ganzen aufrechterhalten werden konnten. So iſt es auch zu erklären, daß die ungeheuerliche Staatsaktion, die der offizielle Atheismus durchzuführen den Mut fand, ohne bemerkenswerte Erſchütterungen vor ſich gegangen iſt. Die Faſſade iſt geblieben. Aber die entſetzlichen materiellen Schwierigkeiten, mit denen die meiſten Diözeſen kämpfen müſſen, ſehen die wenigſten. Man lebt von der Hand in den Mund. Niemand weiß, was das folgende Jahr an freiwilligen Gaben bringen wird. Niemand weiß, ob nicht über kurz oder lang eine noch radikalere Partei ans Ruder kommt und den Gemeinden den Nießbrauch der Kirchen „ohne Rechtstitel" nimmt. Um dieſem Zuſtand der Rechtsunſicherheit zu begegnen, bilden ſich da und dort „Immobiliengeſellſchaften", die Kirchen bauen und ſie dem Klerus vermieten. Aber endgültig wird dieſe Lage, die namentlich auch den theologiſchen Nachwuchs zurückgehen ließ, erſt in dem Augenblicke ſchwinden, wo die Katholiken wieder in den Beſitz ihrer Kirchen kommen und die Kultusgemeinden die Fähigkeit erlangen, Stiftungsvermögen anzuſammeln. Wie das geſchehen wird, läßt ſich nicht vorausſagen; daß es aber nicht bloß im Staatskirchenrecht, ſondern auch im Trennungsrecht ohne Verletzung kanoniſcher Grundſätze möglich iſt, beweiſt Nordamerika.[5])

b) Die Reorganiſation des Kultus, der Finanzen und der Ämterbeſetzung.[6])

Das wichtigſte, was die Kirche bei der zwangsweiſen Entſtaatlichung gewonnen hat, iſt die Freiheit. Die Kirche iſt ganz und gar auf ſich ſelbſt geſtellt, ſie wird alſo — und das iſt eine weittragende Wirkung der Tren-

nung — in allen Fragen kirchlicher Organiſation und Verwaltung ausſchließlich die Grundſätze des kanoniſchen Rechtes zur Durchführung bringen können. Bei all den Reorganiſationsverſuchen, die wir im folgenden mehr andeuten als ausführen können, wird als Folge dieſer anderen Orientierung eine unverkennbare Spiritualiſierung und Zentraliſierung zutage treten.

Nach der Trennung wurde ſofort der Wiederaufbauplan in drei Plenarverſammlungen des Epiſkopats feſtgelegt. Da die Verhandlungen nicht öffentlich waren, kann man nur aus dem, was in der Praxis geſchehen iſt, das Reſultat der Beratungen feſtſtellen. Folgende Grundſätze allgemeinſter Natur, die ſelbſtverſtändlich erſcheinen, mußten inmitten der verzweifelten Lage, wo auch in kirchlichen Kreiſen oft gegenteilige Anſichten laut wurden, erſt wieder neu erarbeitet werden:

1. Der Kultus muß um jeden Preis in dem Umfang, wo und ſolange es notwendig iſt, aufrecht erhalten werden.
2. Der Kultus muß nach wie vor eine öffentliche, abgabenfreie Veranſtaltung bleiben, wie es auch das Trennungsgeſetz für den Fall, daß die alten Kultgebäude benutzt werden, vorſchreibt.

Der Verſuch des kirchenfeindlichen Geſetzgebers, den Laien mehr Einfluß in der Kirche zu verſchaffen, iſt fehlgeſchlagen. Ja, man kann behaupten, daß das Laienelement, verkörpert im Staate, vor der Trennung in Kult-, Finanz- und Beſetzungsfragen viel mehr Einfluß beſaß. Denn das Staatskirchenrecht bot Handhaben genug, das Gute zu verhindern und das Schlimme nicht zu beſeitigen. Im Regime der Trennung bleibt die Beteiligung der Laien an der Temporalienverwaltung beſtehen, entſpricht aber genau den Beſtimmungen des kano-

niſchen Rechts (Con. Trid. sess. 22, cap. 9). Die an Stelle der konkordatären Anſtalten entſtandenen Organiſationen bilden keinen geſchloſſenen, ſelbſtändigen Körper und beſitzen keine juriſtiſche Perſönlichkeit. Wie in Amerika „lehnen ſie die Verbindung mit dem bürgerlichen Recht ab", um im Biſchof ihre einzige maßgebende Autorität zu ſehen. Dieſer lädt Prieſter und Laien, die ihm in jeder Beziehung ſachkundig und zuverläſſig erſcheinen, ein, mit ihm an der Reorganiſation der Diözeſe zu arbeiten. Zentralkomitee, Diözeſanſekretariat oder ähnliche Namen beſtehen für dieſe neuen Aktionszentren. Je nach dem Stand der Diözeſe, je nach Initiative und Weitblick des Biſchofs, je nach Zahl und Fähigkeit der verfügbaren Kräfte ſollen hier in den verſchiedenen Abteilungen die Religion und ihre Bedürfniſſe in Theorie und Praxis, der freie Unterricht, die ſozialen Probleme, die Preſſe uſw. ſtudiert und in jeder Weiſe gefördert werden. Daneben entſtanden noch Bezirks-, Kantonal- und Pfarrausſchüſſe bzw. Pfarräte, die z. B. in Paris ſchon ſeit 1903 auf Grund des Vereinsgeſetzes von 1901 geplant waren. Der Biſchof ernennt die vom Pfarrer vorgeſchlagenen Laien, in den meiſten Fällen die früheren Fabrikmitglieder. Auch ſie haben nur beratende, keine beſchließende Stimme; auch ſie ſtehen untereinander in keinem rechtlichen Verhältnis, damit die weltlichen Gerichte nicht angerufen werden können. „Sie geben einen Rat, üben eine Kontrolle aus, gewähren eine moraliſche Stütze. Sie ſind dem Biſchof eine Garantie, daß in der Pfarrei alles ordnungsgemäß zugeht" (Erzbiſchof Mignot von Albi).[1])

Dank der erlangten Freiheit konnte der Kultus endlich den *tatſächlichen* Bedürfniſſen angepaßt werden. In Konkordatszeiten war das ja faſt unmöglich. Da

mußte ein Geſetz erlaſſen werden, ſollte eine neue Pfarrei erſtehen. Ein Dekret war zur Errichtung einer Hilfskapelle notwendig. Keine Macht der Erde aber konnte es erreichen, daß eine mittelloſe Kirchenfabrik von einer reichen unterſtützt wurde. In Paris z. B. war und iſt das Kirchenelend geradezu entſetzlich (16 Pfarreien über 50 000 Seelen!). Es iſt nicht übertrieben, wenn behauptet wird, daß von dieſen Katholiken „neun Zehntel zur Welt kamen, durchs Leben und in den Tod gingen, ohne daß je religiöſer Beiſtand an ſie gelangt wäre, mag der Eifer des Pfarrers und ſeiner Vikare noch ſo groß ſein",[1]) wenn geklagt wird, daß „dieſe Stadtteile, die doch vor unſerer Tür liegen, in religiöſer Hinſicht faſt ebenſo verlaſſen ſind wie die unzivileſierten Länder in der Ferne, in die die Miſſionäre noch nicht in genügender Anzahl eindringen konnten." Trotz der rapid wachſenden Bevölkerungsziffer war es eben in den meiſten Fällen nicht möglich geweſen, den zu eng gewordenen Konkordatsrahmen zu erweitern. Kann man ſich da wundern, daß die Maſſe ihn zerbrochen und der Kirche den Rücken gekehrt hat? Die Ausſchaltung des konkordatären Verwaltungs- und Verordnungsweges hat hier äußerſt ſegensreich gewirkt. Um dieſen himmelſchreienden Mißſtänden abzuhelfen, hat ſich in Paris unter dem Vorſitze des Erzbiſchofs Amette ein Verein zur Errichtung von Hilfskapellen gebildet. Seit 1907 wurden aus privaten Mitteln ungefähr 15 neue Pfarreien und Hilfskapellen eröffnet. Weitere 50 werden gefordert. Und ſo arbeitet man überall an der Erneuerung der konkordatären Kultverhältniſſe. Gemeinden, in denen das religiöſe Leben erloſchen iſt, verlieren das Recht auf religiöſen Kultus. Kleine Pfarreien werden oft zu einer zuſammengelegt, namentlich auf dem Lande.

Man dachte auch vielfach daran, im Landklerus das gemeinsame Leben einzuführen, zwei oder drei Priester zusammenwohnen zu lassen und ihnen vier oder fünf kleine Pfarreien anzuvertrauen. Dieses System hätte nicht bloß finanzielle, sondern namentlich auch ideelle Vorzüge. Anregung, Austausch der Erfahrungen, eine gemeinsame Bibliothek könnten in manchem Falle vor Erstarrung und Mechanisierung bewahren. In armen Diözesen wurden vielfach „Missionszentren" gegründet, um den religiösen Bedürfnissen Rechnung tragen zu können.[9])

Die wichtigste Aufgabe, die den neugeschaffenen Kultorganisationen obliegt, ist die Beschaffung der Mittel, die vor der Trennung durch die Kultusbudgets zu kirchlichen Zwecken bereitgestellt oder aus den Zinsen des Kirchenvermögens genommen worden sind. Diese Aufgabe ist mit ungeheuren Schwierigkeiten verbunden, da der größte Teil der Bevölkerung nur zu oft „entweder die Bezahlung von freiwilligen Kultbeiträgen ganz ablehnt oder sie nur in einem Maße ausführt, die in gar keinem Verhältnis steht zu ihrem Vermögen und zu der zu lindernden Not". (Bischof von Nizza.)

Jede individuelle Besteuerung sowie jede Besteuerung der einzelnen Kulthandlung war vom Episkopat von vorneherein abgelehnt, jedoch eine Pfarrbesteuerung, die jeder Pfarrei den ihr zufallenden Anteil am Diözesanbudget auflegen würde, empfohlen worden. Die Abführung eines der Finanzkraft der Pfarrei entsprechenden Betrags an die Diözesankasse war notwendig, da nach Beschluß des Gesamtepiskopats die Besoldung des Klerus Sache der Diözese ist. Man wollte so verhindern, daß die Gehälter, die bei einer Dezentralisation ungeheuren Schwankungen ausgesetzt wären, unter ein Minimum heruntergingen,[10]) daß

überhaupt ganz arme, aber religiöſe Gemeinden des Kultus beraubt würden. Unterſtützt von ſogenannten Kontrollkommiſſionen (verſchiedene andere Namen beſtehen noch dafür), beſtimmen die Biſchöfe die Geſamtſumme, die zur Beſoldung der Diözeſangeiſtlichkeit nötig iſt, und meiſt auch den Beitrag, den jede Pfarrei hiefür zu leiſten hat. Dieſe deckt die finanziellen Anforderungen, die von der Diözeſe an ſie geſtellt werden, durch den Kultpfennig (Subſkriptionsmodus). Stundungen und Herabſetzungen auf begründeten Antrag ſind natürlich möglich. Aus den Mitteln, die der ſo zentraliſierte Kultpfennig liefert, beſolden die Biſchöfe ihre Geiſtlichen, unterhalten ihre Seminare und beſtreiten all ihre ſonſtigen Ausgaben. Da es aber auch ſehr arme Diözeſen gibt (z. B. Tarbes in den Pyrenäen, Tarentaiſe in den Alpen), wurde noch eine Interdiözeſankaſſe ins Leben gerufen, in die die beſſer geſtellten Sprengel 5 Prozent ihrer Einnahmen abführen müſſen.

Aufgabe der einzelnen Pfarreien iſt es, den oder die Geiſtlichen unterzubringen, die Kultgebäude zu verſichern und teilweiſe zu erhalten und die größeren und kleineren Ausgaben, die der Unterhalt des eigentlichen Kultus (Küſter, Orgelſpiel, Beleuchtung, Brot und Wein) notwendig macht, zu decken. Die erforderlichen Summen müſſen aufgebracht werden entweder wieder durch Subſkriptionen oder durch Kollekten, Klingelbeutel, Opferſtock, Stuhlgebühren uſw. Die Verantwortung trägt der Pfarrer. Er wird nur beraten und in der Arbeit unterſtützt von dem Pfarrat. Handelt es ſich um den Erwerb von Kirchenvermögen, ſo kann dies der Pfarrer perſönlich tun. Schenkungen oder Vermächtniſſe können nur ihm perſönlich gemacht werden, alles gelangt nach ſeinem Tode in die Hände ſeiner geſetzlichen Erben. Es iſt alſo nicht ſicher, ob der Kult

weiter den Genuß davon hat. Auch Meßstiftungen müssen dem Pfarrer persönlich übergeben werden. Bei Nichtausführung der stiftungsgemäßen Lasten seitens des Pfarrers oder seiner Erben kann ein Rückforderungsprozeß angestrengt werden.[11]) (Art. 953 des Code civil.)

Zwei Arten von Strafbestimmungen (Sanktionen) sind vorgesehen: Eine, die die Pfarrei, und eine andere, die das Individuum treffen kann. Eine Pfarrei, die in anerkannt unzulänglicher Weise zum Kultpfennig beigesteuert hat, kann zur Filiale herabgedrückt oder ganz ohne Seelsorge gelassen werden. Individuen, die sich weigern, irgendwelchen Beitrag zum Kultpfennig zu liefern, obwohl sie es können, laufen Gefahr, das Recht auf jede äußerliche Feierlichkeit beim Empfang der Sakramente und Tröstungen der Religion zu verlieren. Hie und da läßt man auch wohl eine Erhöhung der Kasualien (Stolgebühren) eintreten.

Wie bei der Reorganisation des Kultus und der Finanzen, so war auch bei der *Amterbesetzung* die neugewonnene Freiheit Ausgangspunkt und gestaltende Kraft der Neuordnung. Es ist männiglich bekannt, wie sehr der konkordatäre Staat geneigt ist, mit Hilfe der ihm zugestandenen Rechte bei der Besetzung der kirchlichen Ämter *seine* Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen. In dem Maße als der französische Staat sich zum Vorkämpfer eines neuen, dem christlichen entgegengesetzten Kulturideals machte, mußten diese Ziele immer schärfer und unverhüllter hervortreten. Man bedenke: Männer wie Combes und Clémenceau hatten das Recht, bei der Besetzung der Bischofsstühle ein gewichtiges Wort mitzureden! „Sein (des Staates) wichtigstes Aktionsmittel (um sich in die kirchlichen Angelegenheiten einzumischen) ist das Recht, die

Biſchöfe zu ernennen . . . Er vermeidet es, hervorragende, unternehmungsluſtige, energiſche Geiſtliche zu ernennen. Da ſie unabſetzbar ſind, würden ſie, ſobald ſie einmal im Amte wären, ihm zuviel Verlegenheiten bereiten.“[12]) Paſtoraler Eifer, ſoziale Initiative, organiſatoriſche Fähigkeiten, Erfolge auf irgend einem Gebiete der Seelſorge: all das waren für den Laienſtaat ebenſoviele Gründe, den Kandidaten nicht anzunehmen. Seit der Trennung von Kirche und Staat iſt dieſer weſensfremde Einfluß endgültig ausgeſchaltet, und man darf die Hoffnung hegen, daß bei der Ämterbeſetzung fortan die berufliche Tüchtigkeit, über die in dieſem Falle nur die kirchlichen Obern zu urteilen imſtande ſind, allein maßgebend ſein wird. Die Biſchofsſtühle werden nach einem eigenen, der Kurie tatſächlich volle Freiheit der Entſchließung gewährenden Verfahren beſetzt.[13]) Die Ernennung der Pfarrer iſt völlig in die Hände der Biſchöfe gegeben.

c) Die Reorganiſation der Seminare und die Frage des theologiſchen Nachwuchſes.

Mit der Ablehnung der Kultvereine waren auch die Seminare (Gebäude ſamt Mobiliar) in den Beſitz des Staates oder der Gemeinden übergegangen. In einem Zirkular vom 7. Dezember 1906 hatte der Kultusminiſter beſtimmt, daß die „Großen Seminare“ (Klerikalſeminare) als gewöhnliche Privatunterrichtsanſtalten der Theologie und verwandter Wiſſenſchaften weiterbeſtehen könnten. (Gemäß Geſetz vom 12. Juli 1875 und 18. März 1880 betr. Hochſchulunterricht.) Sofort machten ſich die Biſchöfe mit bewundernswertem Eifer an die Rekonſtruktion, zu der doch ſo ziemlich alles fehlte. Zunächſt ſchufen ſie ſich ein Organiſationszentrum in dem „Bund der Großen

Seminare", der überall mit Rat und Tat eingriff und die leitenden Persönlichkeiten in jährlichen Kongressen zu fruchtbarem Austausch von Erfahrungen und Ideen zusammenführte.[14]) Dem einen gelang das Werk früher, dem anderen später, dem einen mit vielen, dem andern mit weniger Unzuträglichkeiten. Saint Sulpice in Paris, das schon am 7. Jan. 1907 als „theologische Fakultät" wieder eröffnet werden konnte, mußte wie manche andere in zwei Hälften zerlegt, das „Große Seminar" der Diözese Tarentaise aufgehoben, die von Sens und Troyes, ebenso wie die von Annecy und Saint-Jean de Maurienne mußten vereinigt werden. Eine Zusammenlegung der 84 (!) „Großen Seminare" mit ihren oft minderwertigen Lehrkräften, ihrer gähnenden Leere und ihrer wenig anregenden Atmosphäre war schon vor der Trennung vielfach in Erwägung gezogen worden. Wer aber glaubte, daß die Not der Zeit jetzt einen Zusammenschluß in größerem Maßstabe herbeiführen würde, sah sich enttäuscht.[15]) Ähnlich erging es den sogenannten „Kleinen Seminaren" (bischöfliche Gymnasien mit Konvikten), deren es in den meisten Diözesen mehrere gab. Gemäß Gesetz vom 15. März 1850 Titel III konnten sie als Privatgymnasien weiterbestehen; doch sind bis jetzt zirka zwanzig noch nicht wieder eröffnet, andere mußten zusammengeworfen, wieder andere geteilt und verschiedenen Anstalten zugewiesen werden.

Doch all dies war bedeutungslos für die, welche die viel schmerzlichere Tatsache konstatieren mußten, daß infolge der Trennung von Kirche und Staat „die kleinen Seminare in eine Krisis der Rekrutierung eingetreten sind", daß „der priesterliche Beruf nicht mehr die nämliche Anziehungskraft wie ehemals ausübt". (Bischof Dadolle von Dijon.) Die Durchschnittsfrequenz der kleinen

Seminare betrug vor der Trennung 28—29 000 Schüler. 1907 ſank die Beſuchsziffer auf 8—9000. Doch man ließ ſich auch dadurch nicht entmutigen; man wußte ja zunächſt, daß diejenigen, die trotz der Not der Zeit den Prieſterberuf ergriffen haben und immer noch ergreifen, durch die Qualität manches erſetzen können. Es galt aber doch, den tieferliegenden Urſachen nachzuſpüren. Bei weitem der größte Teil der franzöſiſchen Geiſtlichkeit entſtammt den niederen Klaſſen. Nun ſind aber die Franzoſen alle, insbeſondere die Bauern und Handwerker, Realiſten. Im Schatten des Konkordats hatte das Prieſtertum ſein Anſehen und ſeine Zugkraft bewahrt. Der Geiſtliche war eine Art Staatsbeamter und ſicher, wenn auch nicht glänzend,[14]) verſorgt. In dem Augenblick, wo der Staat ſeinen Arm von der Kirche zurückzog, mußten all die Eltern, bei denen indiſche Motive vorwalteten, ſich weigern oder doch ſtarke Bedenken tragen, ihre Söhne einem Berufe zuzuführen, der vorausſichtlich ſeinen Mann nicht mehr ernähren kann. Daß aber eine ſolch große Anzahl Eltern ſo „kalkulierten", das kam nicht von ungefähr. Wie beim Kultpfennig ſo zeigte es ſich auch hier, daß die große Maſſe des Volkes zur Religion kein lebendiges Verhältnis mehr hatte. Wer alſo das Übel nicht verkleiſtern, ſondern mit der Wurzel ausrotten wollte, der mußte die Geſchichte des Verhältniſſes von Klerus und Volk im 19. Jahrhundert ſtudieren, der mußte die Pſychologie der prieſterlichen Arbeit und die Geneſis der religiöſen Gleichgültigkeit durchſchauen, Probleme, auf die wir in anderem Zuſammenhang zu ſprechen kommen.

Zunächſt wurde die praktiſch-organiſatoriſche Seite der Frage ins Auge gefaßt. In den meiſten Diözeſen entſtanden Vereine (Oeuvres des Vocations et des Semi-

naires), die ſich das Ziel ſetzten, durch Gebet und Propaganda in jugendlichen Seelen den Prieſterberuf zu wecken und zu pflegen, Stipendien und Kapitalien zur Unterhaltung der Seminare zu ſammeln uſw. Sie haben ſich zu gegenſeitiger Hilfe zuſammengeſchloſſen in der „Fédération nationale des Oeuvres des Vocations et des Seminaires". Das Organ dieſes Verbandes iſt „Le Recrutement sacerdotal", eine gutgeleitete Zeitſchrift, die durch Sammlung und Bekanntmachung des einſchlägigen Materials ein ſyſtematiſches Studium der Frage ermöglicht und wertvolle praktiſche Anregungen gibt.

An den „Großen Seminaren" wurden beſondere Anſtalten getroffen, um dem drohenden Übel zu begegnen. In manchen Diözeſen beſtehen jetzt zum Beiſpiel Einrichtungen, um Jünglinge und Männer in einer ihren beſonderen Verhältniſſen entſprechenden Weiſe vorbereiten zu können. (Oeuvres des Vocations tardives.) „Wir haben zehn Spätberufene, die eine Abteilung von ganz beſonderem Charakter bilden," ſchreibt Biſchof Gibier von Verſailles. „Um die Seminare wieder zu füllen,"[17]) hat man ferner begonnen, die jugendliche Werbekraft der Konviktoriſten und Seminariſten auszunutzen. In Ferienkolonien, Patronagen und Kinderhorten ſollen dieſe Fühlung gewinnen mit der Jugend und indirekt mit dem Volk, zunächſt, um der Verwahrloſung und der Not zu ſteuern und ſo zeitig die Notwendigkeit der ſozialen Orientierung zu erkennen, dann aber auch, um das Wort Gottes in die Herzen zu pflanzen und durch das Beiſpiel hingebender Liebe Sehnſucht nach dem prieſterlichen Apoſtolat zu wecken. „Ich bewundere die Mannhaftigkeit, mit der er (der franzöſiſche Katholizismus) ſich heute bemüht, den Gefahren vorzubeugen, die ihn in ſeinem Nachwuchs und in der Vorberei-

tung zu ſeinem künftigen Prieſtertum bedrohen," ſchrieb ein Proteſtant.[11])

All dieſe Bemühungen wurden denn auch ſichtlich von Erfolg begleitet. Zwar zählte man einige Jahre nach der Trennung in 78 Seminarien im ganzen nur 6530 Prieſteramtskandidaten; davon waren 5700 in den Seminarien anweſend und 830 unter der Fahne. Demnach war der Beſtand gegenüber dem von 1905 um die Hälfte geſunken und ſank auch noch einige Jahre da und dort weiter. *Aber das ſichtliche Wachſen der „Kleinen Seminare" verſprach für die Zukunft eine ſehr bedeutende Hebung der Frequenzziffern.* Von dem damaligen Prieſtermangel gab folgende Mitteilung einen Begriff: „Wir haben mehr als fünfzig Pfarreien, die einen oder zwei Vikare haben müßten und die von einem überlaſteten Pfarrer verwaltet werden. Gegen zwanzig Pfarreien, die nur einen oder zwei Vikare haben, könnten fünf oder ſechs brauchen. Wir errichten in verſchiedenen Gegenden neue, unbedingt notwendige Kultſtätten. Wo ſollen wir Prieſter hernehmen, die Kapellen und Kirchen zu verwalten? Auf dem Lande haben faſt alle unſere Pfarrer zwei, drei und ſogar vier Pfarreien." (Biſchof Gibier von Verſailles.) Dieſe Verhältniſſe haben ſich in den allerletzten Jahren vor dem Krieg gebeſſert. Seitdem aber ſo viele der beſten auf dem Schlachtfeld gefallen ſind (3000, in der Diözeſe Arras z. B. 65), hat ſich die Prieſternot erneut verſchärft. Der Biſchof von Nizza hat von 1914—1922 nur 16 Kandidaten geweiht. In der Diözeſe La Rochelle ſind 226 Pfarreien ohne Prieſter. Anderswo iſt der Nachwuchs beſſer. So z. B. in Paris (376), Angers (150), Lille (200), Rennes (193), Lyon (350), Nantes (150).[12])

d) Anſätze zur Umbildung der geiſtigen Art und der Arbeitsmethoden.

Die Trennung von Kirche und Staat hat alſo, indem ſie vielerorts den Mangel an Opferkraft in Sachen des Kultpfennigs offenbarte und indem ſie den theologiſchen Nachwuchs gefährdete, wohl auch dem harmloſeſten Optimismus ſtatiſtiſch zur Erkenntnis verholfen, daß das Wort von den 35 000 000 Katholiken eine Illuſion und dazu noch eine recht gefährliche iſt. Voller Schrecken legte man ſich jetzt plötzlich an allen Ecken und Enden die Frage vor, „welche Reihe von Fehlern den Abgrund gegraben haben", der ſich in Konkordatszeiten zwiſchen Klerus und Volk aufgetan hat. Wie konnte dieſe unbegreifliche Gleichgültigkeit entſtehen, die eine offenſichtlich antikatholiſche Geſetzgebung teilnahmslos über ſich ergehen ließ? Die Gewiſſen regten ſich. Der geſchärfte Blick wandte ſich zurück zur Kritik der verfloſſenen Zeiten, des konkordatären Geiſtes, der konkordatären Methoden.

Nicht das Konkordat an ſich trug die größte Schuld, ſondern das in ihm fortwirkende Staatskirchentum; es hatte — zu der Erkenntnis kommen nun immer weitere Kreiſe — *die geiſtlichen und weltlichen Dinge zu ſcharf geſchieden und dadurch in erſter Linie dazu beigetragen, den Abgrund zwiſchen Klerus und Volk zu graben.* Indem es die irdiſchen Dinge theoretiſch ſcharf von den Heilsintereſſen ſchied, legte es dem Klerus nahe, ſie aus ſeiner Intereſſenſphäre auszuſchließen. Dieſe Folgerungen wurden in den Seminaren gezogen, wo man die zukünftigen Prieſter belehrte, daß „ihr Platz am Altar, auf der Kanzel, im Beichtſtuhl, bei den Kranken und ſonſt nirgends ſei". Die öffentliche Meinung rief

ihnen zu, in der Sakriſtei zu bleiben, und der Staat wachte an den Kirchentüren, um ihnen das Hinaustreten zu verwehren. Im 17. Jahrhundert, wo es galt, „eine treue, friedliche, von keinem Wolf bedrohte Herde zu weiden", da mochte dieſes mehr paſſive Prieſterideal, dem, nebenbei bemerkt, gerade in Frankreich zu jeder Zeit ſtarke Prieſterſeelen in mehr oder weniger großer Anzahl durch höchſte Aktivität widerſprachen, nicht allzuviel ſchaden. Anders aber wurde es, als im 18. Jahrhundert die Philoſophen in den oberen Schichten und im 19. Jahrhundert die Sozialreformer und Romanſchriftſteller (wie Sue, Sand)[20] in den breiteren Volksſchichten ihre revolutionierende Tätigkeit begannen. Da mußte es verhängnisvoll werden, wenn der Prieſter ſich zur Rolle des Kultverwalters herabwürdigen ließ und die Gläubigen infolgedeſſen dazu neigen konnten, die Religion als „eine Geſamtheit von Kultpraktiken" aufzufaſſen, „die jeder mehr oder weniger zahlreich zu ſeinen andern Gewohnheiten hinzufügen könne, ohne daß dieſes für ſein öffentliches oder privates Leben Folgen nach ſich ziehen müſſe".[21] Zwar hatten die Prieſterverfolgungen der Revolution das Volk der Geiſtlichkeit wieder etwas näher gebracht, aber ſchon war in dem Konkordat von 1801 der alte galliſaniſche Geiſt wieder erſtanden. Unter der rauhen Hand des Korſen wurden die galliſaniſchen Artikel zu ebenſoviel Waffen, die ſeinen eigenſüchtigen Zwecken dienen mußten. Die Geiſtlichkeit war ihm nie etwas anderes denn eine Art Seelenpolizei. Dort, wohin der Arm der weltlichen Macht nicht reichte, ſollte ſie den Imperialismus ſtützen und nebenbei auch die Religion als ſtaatserhaltende Macht pflegen. Alles Neue, Ungewohnte, Selbſtändige ſollte ſie unterlaſſen; es könnte ja ihren Einfluß über dieſen ſo eng als

möglich gezogenen Kreis hinaus erhöhen, es könnte Bewegung in die Maſſen bringen, und das würde dem Staate gefährlich werden. Ein „ſozialer" Abbé wäre dem politiſch denkenden Imperator ebenſoſehr ein Dorn im Auge geweſen, wie es bei Männern der religiöſen Tat (z. B. Eymeri und Hémon) wirklich der Fall war.[22]) So wurde mit dem napoleoniſchen Konkordat der Prieſter zum Beamten, der vom Staate lebte und nicht zuletzt dem Staate diente. Kein Wunder, daß er in Frankreich, dem klaſſiſchen Lande der Beamtenplage und des Beamtenhaſſes, ſeine Beliebtheit mehr und mehr einbüßte. Er genoß vielleicht den Reſpekt des Staatsbeamten, im übrigen aber hielt man ſich mißtrauiſch von ihm fern. Wie oft mag wohl in den Augen der gedankenloſen Menge namentlich auf dem Lande das Wirken des in ſeiner Sakriſtei eingeſchloſſenen Geiſtlichen ſeinen Sinn verloren haben, ſein Gehalt in Zeiten realiſtiſcher Demokratie als „weniger wohlverdient angeſehen worden ſein als das des Briefträgers oder des Straßenwärters".

Wenn er ſich dann gar noch vornehm abſchloß, ariſtokratiſche Manieren annahm, nur mit dem Adel verkehrte und monarchiſtiſche Politik trieb, dann durfte man ſich nicht wundern, wenn er als der natürliche Verbündete der Mächtigen und Reichen, als Verteidiger der Privilegien, als Gefangener einer Kaſte und Partei angeſehen und gemieden, wenn nicht gar gehaßt wurde.[23]) „Der franzöſiſche Klerus, der durch ſeine Bildung und ſein würdiges Leben den Klerus gar vieler Länder überragt, übt auf ſein Land einen viel geringeren Einfluß aus als ſeine deutſchen, belgiſchen und amerikaniſchen Amtsbrüder. Warum? Weil er eine Welt und ſozuſagen eine Kaſte für ſich bildet, anſtatt ſich in den breiten Strom des Volkes zu

ſtellen. Daher läßt ihn die Nation auch abſeits liegen.“ (Biſchof Gibier von Verſailles.) „Wir haben dieſen Prieſtertypus gekannt, den Erben der Gewohnheiten verfloſſener Jahrhunderte; er war achtenswert in der Würde, mit der er ſich umgab; doch war es ſein Ideal, während des ganzen Lebens Seminariſt zu bleiben, d. h. in ſeiner Zelle zu leben, zu beſtimmter Stunde die vorgeſchriebenen Andachtsübungen zu verrichten, überhaupt pünktlich die Funktionen des heiligen Dienſtes zu erfüllen. Er nahm jeden liebevoll auf, der ſich ihm nahte, aber er kam nicht eher, als bis man ſeine Hilfe in Anſpruch nahm. Er floh den Umgang mit der Welt . . .“ (Mſgr. Péchenard, Rektor des katholiſchen Inſtituts in Paris, ſpäter Biſchof von Soiſſons.) „Er (der franzöſiſche Klerus) hat am Altar und auf der Kanzel den Geiſt paſſiven Gehorſams, der ihm von den früheren Zeiten überliefert worden iſt, unterhalten. Bewundernswert im Katechismusunterricht und in der Verwaltung der Sakramente hat er doch niemals die Tugenden des öffentlichen Lebens gelehrt; der Kampf hat ihn niemals gereizt. Sein Beiſpiel und ſeine Predigt haben ebenſo paſſive Schüler geſchaffen. Dieſe wiſſen nichts von der öffentlichen Verteidigung der Prinzipien. Aus Heiligen am Fuße der Altäre werden ſie zu Feiglingen vor der Wahlurne.“ (Erzbiſchof Ireland von St. Paul in Nordamerika, ein guter Kenner der franzöſiſchen Verhältniſſe.) „Wir verlangen von ihnen Männer und ſie ſchicken uns Chorknaben,“ hatte Mſgr. d'Hulſt einſt geklagt.

In dieſes Halbdunkel genuhſamen Konkordatsgeiſtes, in dieſes „ſchöngeiſtige Seelenchriſtentum“ leuchtete es blitzartig hinein, als die Trennung von Kirche und Staat vollzogen wurde. Unbarmherzig deckte ſie die Schäden und

Verſäumniſſe der abgelaufenen Zeit auf. Aber nicht bloß das. Sie barg in ihrem Schoße auch gar wirkſame Heilmittel. „Wenn die Kultvereine *nicht* in die Tat umgeſetzt werden, wird der Bruch mit den Verirrungen des Zuhauſebleibens (errements casaniers) ſich von ſelbſt vollziehen.“ Dieſe Worte Laudes (vgl. S. 512) ſcheinen in Erfüllung zu gehen.

Die Trennung von Kirche und Staat beraubte die Kirche und damit auch alle ihre Diener des größten Teils ihrer Einkünfte. Soweit dieſe kein oder nicht viel Privatvermögen hatten, waren und ſind ſie noch immer nur zu oft der Not ausgeſetzt. Jedenfalls müſſen ſich alle mehr oder weniger große Entbehrungen auferlegen. Sie beraubte ferner die Biſchöfe ihrer Paläſte und die Pfarrer ihrer Pfarrhäuſer. Als eine reiche Familie dem Erzbiſchof von Aix ein vornehmes Haus anbot, lehnte er es ab mit der Begründung, daß es ihm nicht anſtehe, in einem prächtigen Hauſe zu wohnen, während ſeine auf die Straße geſetzten Prieſter gezwungen ſeien, einen dritten Stock oder ſonſt eine ärmliche Wohnung zu ſuchen. Der Biſchof von Digne hatte im Jahre 1910 für ſich und ſeine alte Dienerin nur 600 Fr. für die Nahrung auszugeben. Alle fanden ſich alſo unvermittelt Seite an Seite mit dem Volke, und die, die es noch nicht verſtanden, mußten jetzt wohl oder übel lernen, mit ihm zu verkehren. Die Biſchofs- und Prieſterwohnungen, mitten im Volke aufgeſchlagen, werden ſo ganz von ſelbſt zu Settlements, zu Herden der Annäherung und Verſtändigung. Dazu kommt, daß ſeit 1906 die Theologieſtudierenden auch in der Kaſerne Seite an Seite mit dem Volke leben müſſen.

Dieſe ſoziale Umſchichtung wird durch die neue Finanzorganiſation noch gefördert. Der Ertrag des Kultpfennigs

und der ſonſtigen freiwilligen Kultbeiträge iſt heute von weſentlicher Bedeutung und hängt gar häufig ab von der Innigkeit der perſönlichen Beziehungen. Für eine Übergangszeit kann dies von nicht zu unterſchätzendem Werte ſein, indem auch die abgeſchloſſenſten und rückſtändigſten Geiſter gezwungen werden, den Weg zum Volke gehen zu lernen. Der häufigere Verkehr aber wird größere Einſicht in ſeine Vorzüge und Schwächen und damit die Möglichkeit tiefergehender Wirkſamkeit ſchaffen. „Indem der Prieſter das Volk beſucht und ſeine Pfarrkinder ſprechen hört, lernt er ja erſt ihre ſeeliſchen Bedürfniſſe kennen.“ (Biſchof Gibier.) Der Einblick in die geiſtige Not eines vom Materialismus durchſeuchten Volkes muß auch die größte Paſſivität aufrütteln; und eine von der Liebe zum Volke getragene religiöſe Arbeit am Volke wird dann die reifſte Frucht all dieſer Wandlungen ſein.

Das Volk aber, bei dem die Religion nur zu oft eine Perſonenfrage iſt, wird zu dem ihm ſo nahe gerückten Geiſtlichen, der mit dem Glorienſchein der Armut, Entſagung und Vollkommenheit geſchmückt iſt, bald wieder größeres Vertrauen gewinnen. Was muß es empfinden, wenn es ſieht, daß z. B. in der Diözeſe Moulins (Bourbonnais) ſich mehr als fünfzig ſeiner Seelenhirten jetzt nur Sonntags Fleiſch und Wein erlauben können wie die ärmſten unter ihnen? Wir wundern uns alſo nicht, wenn einige Biſchöfe (Agen, Beauvais uſw.) konſtatieren, daß „die Trennung von Kirche und Staat die rein religiöſen Verhältniſſe eher gebeſſert habe“.

Was nun die Trennung von Kirche und Staat im ganzen Lande mehr oder weniger automatiſch bewirkt hat, das wird von vielen mit voller Einſicht in Tragweite und Notwendigkeit ihres Tuns als Aufgabe

und Pflicht der neuen Zeit ausgeſprochen und in die Tat umzuſetzen geſucht. Bang erinnert man ſich der Toten und ihrer im Winde verhallten Worte. „Die Religion wird nur dann das erſte Intereſſe des Volkes ſein, wenn das Intereſſe am Volke das Geſetz der Geiſtlichen iſt.“ (Erzbiſchof de Boisgelin, † 1803.) „Von nun an hat der Heilige Stuhl mit dem Volke zu verhandeln, und deshalb müſſen ſeine Biſchöfe täglich in enge perſönliche Beziehungen zum Volke treten.“ (Kardinal Manning.) „Wenn die Völker ſich von den Hirten zurückziehen, dann müſſen die Hirten den Völkern nacheilen.“ (Leo XIII.) Die Vorkämpfer des ſozialen Gedankens mahnen mit erneuter Eindringlichkeit: „Nur auf dem ſozialen Gebiet kann der Klerus noch mit Gewinn eingreifen. Im Regime der Trennung iſt — abgeſehen vom Apoſtolat — hier mehr und mehr ſein eigentliches Arbeitsfeld.“ (Albert de Mun, Figaro 1. Juni 1910.)

Biſchöfe in wachſender Anzahl erkennen und bekennen ihre Aufgabe, ſich und andere loszureißen von den Ketten des Herkommens, das Feld des nichtkultiſchen Apoſtolats weiter zu ſtecken und intenſiver zu beackern. „Die Arbeit iſt immer dieſelbe, und wenn man zwiſchen den zwei Formen, die ſie annimmt, unterſcheiden müßte, würde ich ſagen: Nicht die iſt die ſchwierigſte, die ſich an die jungen Völker wendet, ſondern die, die ſich an die gealterten Völker wendet, um ſie ihrer Verblendung zu entreißen und ihnen den Anblick des Himmels wieder zu ſchenken.“ (Mſgr. d'Hulſt.) „In den Erſchütterungen und Umbildungen, die die Kirche durchzumachen hat, wird es von der biſchöflichen Energie und Initiative, von ſeinem Weitblick und ſeiner Überzeugungskraft abhängen, ob der

Klerus ... den Weg zum Herzen des Volkes findet."[24]) Die Bischöfe, die schon vorher sozial[25]) orientiert waren, bringen mit noch größerer Eindringlichkeit ihre Überzeugungen zur Geltung. Zu ihnen gesellen sich soziale Neophyten, die noch unsicher tasten und die daher noch nicht die warmen, packenden Töne finden, die gerade ein Aufruf zur sozialen Tat enthalten muß. „Nachdem wir uns im Frieden und in der Sicherheit der Konkordatsjahre nur dem Dienste des Heiligtums gewidmet haben, ist jetzt die Stunde gekommen, uns eifrig mit den Werken sozialer Hilfe zu befassen. So werden wir in den herzlichen Beziehungen, die unsere Hingabe zwischen der Gesellschaft und uns herstellen wird, den irdischen Stützpunkt finden, der uns notwendig ist, um unsere göttliche Mission zu erfüllen. Das Konkordat bot ihn uns in seinen gesetzlichen Bestimmungen; unsere neue Orientierung wird ihn uns geben in der Liebe des Volkes." (Erzbischof Fuzet: Dernières années concordataires. Vorwort.) Man bedenke, was es heißt, wenn Hierarchen Frankreichs, der ersten katholischen Nation der Welt, bekennen müssen: Wir sind im Missionsland und müssen dementsprechend unser Apostolat einrichten.[26]) „Niemand bestreitet es, daß wir neuen Zeiten entgegengehen, die neue Mittel und außerordentliche Anstrengungen hinsichtlich des Apostolats notwendig machen. Wir brauchen Priester ... geschaffen nach dem Vorbild der ersten Apostel; denn wenn es schon vor zwei Jahrtausenden schwierig war, in die heidnische Welt das Christentum einzuführen, so ist es vielleicht heute noch schwieriger, zu verhindern, daß die christliche Welt in das Heidentum zurückfällt." (Bischof Gibier.)

Oh, das ist der rechte Augenblick, um Priester zu sein! Das ist die Stunde der Entäußerung und der Prü-

ſung, des Kampfes und des Opfers! . . . Die äußeren Bedingungen unſeres Lebens ſind nichts; mit dem Stab und der Pilgertaſche haben die Apoſtel die Welt erobert. Nur die loſen Blätter des Evangeliums trugen ſie in ihrer Taſche; im Herzen aber hatten ſie den Geiſt des Herrn; das reichte zur Eroberung der Welt." (Kardinal Lecot.) Sehr eindringlich ſchrieb der Biſchof Gieure von Bayonne: Wir bitten die Herren Pfarrer, eifrig die Gelegenheit der Kultorganiſationen zu ergreifen, um alle ihre Pfarrkinder zu beſuchen und ſie über dieſes Werk aufzuklären. Sie müſſen mit ihren Gläubigen Fühlung nehmen; man wirft uns vor, und zwar mit Recht, daß wir außerhalb des Volkes leben; wir kennen es nicht mehr; es kennt uns nicht mehr. Prieſter, die in die Notwendigkeit verſetzt wurden, eine Familie nach der andern zu beſuchen, haben in unſerer Diözeſe Entdeckungen gemacht, die ſie in Erſtaunen und Beſtürzung verſetzt haben. Alle haben ſie herzlich und zuvorkommend empfangen, ſogar und vielleicht beſonders diejenigen, die ſie wegen ihrer feindſeligen Geſinnung fürchteten. Die Freude, einen Prieſter in ihrem Heim zu ſehen, entlockte wackeren Arbeitern, an denen man auf der Straße achtlos vorüberging, Tränen der Rührung. Manchmal ſchlug man ſich ſchamerfüllt auf die Bruſt. Man machte heimliche Entdeckungen, die bei etwas größerem prieſterlichem Eifer unmöglich geweſen wären; an gutem Willen fehlte es bei dieſen Leuten nicht, nur eines fehlte, die Gegenwart, das Herz des Prieſters. Man ſchloß ſich ja in ſein Pfarrhaus ein! *Geſegnet ſei die Trennung, geſegnet die Armut, die die Folge davon iſt, wenn ſie uns die Seele des Volkes zurückgeben ſollen.*" Das Ideal des Prieſters iſt nach Biſchof Lobbedey (Mou-

lins) nicht mehr wie früher im Schatten der Altäre zu warten, bis die Gläubigen zu ihm kommen; die Richtſchnur ſeines Handelns ſei die Vorſchrift des Evangeliums: „Ite, exite in plateas, gehet hinaus auf alle Straßen, wo die ziehen, deren Belehrung und Rettung eure Aufgabe iſt.“[77])

Und die Taten der Biſchöfe bleiben nicht aus. Nicht umſonſt hat Leo XIII. ſeine Arbeiterenzyklika erlaſſen. Nicht umſonſt hat Georges Goyau ſein vielbeachtetes Buch über Ketteler geſchrieben. Nicht umſonſt ſind die vorbildlich wirkenden Geſtalten eines Manning, eines Gibbons bekannt gemacht worden. Der von A. de Mun, L. Harmel, Yves le Querdec (G. Fonſegrive) ausgeſtreute Samen begann Früchte zu tragen. Da konnte man leſen, daß im Monat März 1909 Erzbiſchof Mignot beim Ausbruch des Streiks in Mazamet die Streikenden aufgeſucht hat, um ihnen mit Rat und Tat (anſehnlicher Geldſpende) zu helfen. Um die nämliche Zeit verſuchte der Biſchof Mélisſon von Blois eine Einigung zwiſchen ſtreikenden Bauarbeitern und ihren Arbeitgebern zu erzielen. Da die letzteren es ablehnten, an den Verhandlungen teilzunehmen, ſpendete er 100 Fr. für die von der Gewerkſchaft eingerichtete Suppenanſtalt. Zahlreiche Prieſter folgten ſeinem Beiſpiel. Noch kühner war die ſoziale Initiative des Erzbiſchofs Amette von Paris. Als gerade die Frage der Nachtarbeit im Bäckergewerbe aufs neue zum Gegenſtand zahlreicher und leidenſchaftlicher Erörterungen gemacht wurde, richtete er darüber einen Hirtenbrief an ſeine Diözeſanen; ja er ließ es ſich nicht nehmen, perſönlich an einer Verſammlung teilzunehmen, um der ſoziale Schutzgeſetze erſtrebenden Arbeiterſchaft, wenn nicht ſofortige wirkſame Hilfe, ſo doch den Beweis

ſeiner Sympathie und ſeines guten Willens zu bringen. Auch der Kardinal Andrieu von Bordeaux hat in derſelben Angelegenheit eine von demſelben Geiſte getragene Kundgebung erlaſſen. Der ſchon öfters erwähnte Erzbiſchof Fuzet hat neuerdings in einem Hirtenſchreiben das Genoſſenſchaftsweſen und in einem anderen das Landleben, ſeine Würde, ſeinen Verfall und ſeine Hebung behandelt. Während die Seine Paris und Umgebung überſchwemmte, eilte der Erzbiſchof Amette unermüdlich von einem betroffenen Ort zum andern, um den Unglücklichen Troſt und Hilfe zu ſpenden. Dieſem unermüdlichen Oberhirten lag beſonders die Evangeliſation der jungen Arbeiterinnen und weiblichen Angeſtellten am Herzen. Eine Zeitlang predigte er in eigener Perſon zwiſchen 12½ und 1 Uhr den Putzmacherinnen der Madeleinepfarrei.[28]) Unermüdlich ſchrieb und wirkte Biſchof Gibier von Verſailles, deſſen Werke (Les devoirs de l'heure présente. Justice et charité. 1. Bd. Connaître notre Peuple. 2. Bd. Les Reconstructions nécessaires. 1921) Aufſehen erregten. Verbreitet iſt auch die Broſchüre des Biſchofs Dadolle: Nos Devoirs en regard de la Question sociale. Wie bedeutungsvoll dieſe Haltung für die Entwicklung der katholiſchen Kirche in Frankreich iſt, kann man am beſten aus den gehäſſigen Deutungen („klerikale Demagogie") erſehen, die der Antiklerikalismus jedesmal zu geben ſich nicht ſcheut, ſobald ein ſolcher Fall bekannt wird.

Von einſichtigen, tatkräftigen Biſchöfen durch Wort und Beiſpiel ermuntert, fingen immer zahlreichere Geiſtliche an, das „Misereor super turbam" des göttlichen Meiſters zu bedenken und in die Tat umzuſetzen. Die Semaines sociales, dieſe ambulanten ſozialen Hochſchulen,

ſchlugen breitere Wellen auch in den Klerus hinein. Es regte ſich allenthalben etwas. Manche erwachten wohl wie aus einem Schlummer, wenn ihnen von ihrem Biſchof „die Gründung und Förderung landwirtſchaftlicher Vereine, . . . Verſicherungsgeſellſchaften, Volksſekretariate“ (Biſchof du Vauroux von Agen) anempfohlen wurde. Froh folgten andere dem langerſehnten Aufruf zur Tat und ſtellten ihre Kenntniſſe im Weinbau, in der Bienenzucht, in der Bodenvermeſſung in den Dienſt der Landwirte. Andere machten ſich mit dem Arzt bekannt, erkundigten ſich nach dem Stand der Krankheiten, um raten und helfen zu können. Der eine Geiſtliche hat ein Patent als Uhrmacher, ein anderer iſt Buchdrucker, andre nutzen ihre Kenntniſſe in der Photographie aus. Der Biſchof Bardel von Séez erzählt: „Mehrere meiner Prieſter haben landwirtſchaftliche Genoſſenſchaften und Feuerverſicherungsgeſellſchaften gegründet. Dank den ſo praktiſchen und ermutigenden Anweiſungen des Abbé François von Cambrai betreten ſie in noch größerer Anzahl dieſen Weg.“ Der Pfarrer von Saint-Antoine in Paris gründete bei der diesjährigen Überſchwemmung eine Darlehenskaſſe für die Heimgeſuchten (Caisse de prêt aux inondés) und verhinderte ſo den Ruin vieler kleiner Geſchäfte. Die Wichtigkeit einer ſolchen Tätigkeit iſt heute ſo einleuchtend, daß von vielen Seiten der Wunſch laut wird, es möchten die Seminare auch dieſe Vorbildung ins Auge faſſen. Dann könnte man in den Hauptkantonen mediziniſch und juriſtiſch vorgebildete Geiſtliche verteilen und den Spezialintereſſen der Gegend gerecht werden. So gewinnt der Geiſtliche die Achtung und das Vertrauen eines Volkes wieder, dem ſeine demokratiſche Erziehung einen neuen Maßſtab der Beurteilung menſchlicher Arbeit

und menſchlicher Würde gegeben hat. So verſchafft er ſich Einſicht in die Arbeitsverhältniſſe ſeiner männlichen Pfarrkinder, die er früher nur zu oft abſeits liegen ließ.[29]) Er erwirbt ſich ein Recht, mitzureden in beruflichen Dingen, mitzuſorgen in allen Nöten, kurz, er kann auf dieſem Wege wieder zum Vater des Volkes werden.[30]) Der Geiſtliche kann aber auch dadurch ſeine jetzt ſo kärglichen Einkünfte vermehren, wie dies „die Vereinigung der handarbeitenden Prieſter", die ſogar ſchon Ausſtellungen veranſtaltet hat, ſyſtematiſch tun will. Man begreift es, wenn gewiſſe Kreiſe durch dieſe Haltung beunruhigt werden. Sollten ſich die Geiſtlichen einfallen laſſen, die Liebe des Volkes zurückgewinnen zu wollen? „So kurze Zeit nach der Trennung von Kirche und Staat", ſchrieb eine Zeitung beſtürzt. Dann wäre freilich die Herrſchaft einer antiklerikalen Bürgerrepublik, die die Arbeiter jahrzehntelang durch das Geſpenſt des Klerikalismus und durch die zu nichts zerronnene Milliarde der Kongregationen foppte, zu Ende. Freilich damit dieſer immer häufiger und ſtärker auftretende Wille, die Seele des Volkes wiederzugewinnen, Durchgreifendes leiſten könnte, dazu wäre vor allem eine gründlichere Vorbildung in ſozialen und ſoziologiſchen Dingen nötig. Wie auf der Tagung des „Bundes der großen Seminare" von 1911 feſtgeſtellt wurde, dringt dieſer Unterricht nur langſam durch. Zur Beſchleunigung wurden damals folgende Wünſche als Richtlinien aufgeſtellt:

1. Die Einführung eines ſozialen Unterrichts gemäß den Wünſchen Leos XIII. und Pius X. wird anerkannt.
2. Er darf nicht mehr ausſchließliche Sache der Schülerinitiative in Form von Studentenzirkeln ſein, wie zu Beginn vor einigen 20 Jahren, ſondern er muß offen

Eingang finden in das Programm der Moraltheologie, die ihm nicht länger ablehnend gegenüberstehen darf.

3. Man kann sehr wohl, wie das Beispiel mehrerer Seminare, z. B. das in Chalons, zeigt, in besonderen Konferenzen noch obendrein soziologischen Unterricht erteilen, unter der Bedingung indes, daß ein Doktor der Theologie ihn nur den fortgeschrittensten Schülern erteilt, wie Pius X. es will.
4. Praktischer Unterricht in der sozialen Arbeit wird fast in allen Seminaren erteilt, und zwar in erlaubten und überwachten Vereinigungen, die man Studentenzirkel oder Arbeitskonferenz nennt.[31])

Eine Sozialisierung des priesterlichen Denkens und Handelns muß aber notwendig zurückwirken auf die Ausübung des priesterlichen Amtes innerhalb der Kirche. Das hat niemand klarer erkannt als der Kanonikus Laude, der goldene Worte über die Bedürfnisse und Notwendigkeiten der neuen Zeiten geschrieben und unter Billigung und Ermunterung seines Bischofes (Le Mans) in den kirchlichen Kreisen Frankreichs verbreitet hat.[32]) Zunächst stellte er der entarteten Auffassung der Religion als eines Bündels von Kultpraktiken die traditionelle, echt katholische entgegen: „Das Christentum ist vor allem das in die Tat umgesetzte Evangelium, das Reich Gottes unter den Menschen, in der Gesellschaft sowohl als bei den einzelnen; es ist eine Lehre, die zu einer Geistesverfassung wird und so das öffentliche wie das private Leben der Christen durchdringt, in Bewegung setzt und seinem Ziele zuführt." Demnach ist es die Aufgabe des Priesters der neuen Zeit, die nicht zuletzt durch ein unzeitgemäß ausgeübtes Apostolat unchristlich, ja widerchristlich geworden ist, auch einen neuen

Geiſt und neue Formen anzunehmen oder vielmehr zu dem uralten Miſſionsgeiſt und ſeinen Arbeitsmethoden zurückzukehren. Perſönliche Heiligkeit, nicht bloß korrektes Leben und Lehren, iſt Vorbedingung jedes tiefergehenden Einfluſſes. Im Wirken zunächſt das Dringlichſte, Notwendigſte, dann erſt das Übrige wie im Miſſionsland. Das Weſentliche, das um jeden Preis erreicht werden muß, iſt die Gewinnung von Einfluß durch die Belehrung der Kinder und der Erwachſenen, durch das Aufſuchen der Verirrten und die Anwendung der Mittel, die geeignet ſind, ſie alle perſönlich zu erreichen, durch den Kampf mit geeigneten Waffen gegen die Predigt des Irrtums, z. B. mit Hilfe der Zeitungen, Unterhaltungen, Konferenzen außerhalb der Kirche, ſchließlich durch eine Vereinsorganiſation, die dem Klerus den nötigen Einfluß verſchafft. Nichts darf in irgendeinem Falle abhalten, dieſe wichtigſten Pflichten zu erfüllen. Erſt in zweiter Linie kommt der regelmäßige Gottesdienſt, der zwar integrierender Beſtandteil des Prieſteramtes iſt, aber hinter den oben genannten Pflichten zurückſtehen muß. Angewandt auf die nach der Trennung notwendig gewordenen Neuorganiſationen ergibt ſich die Folgerung: Eine Pfarrei, in der der Geiſtliche einen weittragenden, wohltätigen Einfluß ausübt, muß um jeden Preis aufrecht erhalten werden, auch dann, wenn es zunächſt unmöglich iſt, den regelmäßigen Gottesdienſt beizubehalten. Unter relativ nebenſächlichen Übungen verſteht er Andachten, Bruderſchaften uſw., nicht als ob der Prieſter ſie vernachläſſigen dürfte, ſondern um zu zeigen, daß der dieſen Dingen zugewandte Eifer nicht genügen würde, wenn das Weſentliche und Integrierende fehlte. Auch müſſe jede dieſer Übungen dahin zielen, das Apoſtolat

zu unterſtützen, d. h. chriſtliches Denken und Leben in den Seelen in Fluß zu bringen.

Das beſte Mittel — das wird immer wieder betont — iſt häufige, inhaltlich befriedigende Predigt; die Unwiſſenheit in religiöſen Dingen iſt ja faſt „zu einer Art zweiter Erbſünde" geworden, und „es iſt unmöglich, zu verkennen, daß dieſes Übel durch die Vernachläſſigung der Predigt mitverſchuldet iſt". (Lapeyre.)[33])

Es wäre auch eine ſegensreiche Wirkung der Trennung von Kirche und Staat, wenn die zur Verfügung ſtehenden „pekuniären Hilfsmittel nicht ſo ſehr dem Glanz der Zeremonien und nicht unbedingt notwendigen Baulichkeiten, als vielmehr der Ausbreitung der Wahrheit, wäre es auch nur durch die Preſſe, und den Werken der Nächſtenliebe dienten", wie Laude wünſcht. In der Tat hat der verſtorbene Kardinal Richard den Wunſch ausgedrückt, daß in der Diözeſe Paris der Pomp bei den Zeremonien verringert werde „wegen der Verfolgung, der die Kirche ausgeſetzt iſt, und um ſich ſo viel als möglich der chriſtlichen Gleichheit zu nähern". Infolgedeſſen ſind z. B. die Gebühren bei Hochzeiten und Beerdigungen um mehr als die Hälfte herabgeſetzt, der Aufwand für Blumenſpenden eingeſchränkt.[34]) Die Verſammlung des Pariſer Diözeſankomitees (1910) drückt den Wunſch aus, daß man bei der Erſtkommunion in bezug auf Kleidung „die nämliche Beſcheidenheit und religiöſe Einfachheit wie ehemals bewahre und daß man gegen eine gewiſſe Weltlichkeit Front mache"! Auch dieſe Beſtrebungen bedeuten eine Annäherung von Kirche und Volk.

Nach Erlaß des Trennungsgeſetzes entſtand eine Zeitſchrift („La Vie de la Paroisse"), die der liturgiſchen Erneuerung diente. Sie ging nach zwei Jahren wie-

der ein. Unter anderem Titel iſt ſie dann 1914 wieder erſtanden und hat die Kriegsſtürme überſtanden. („La Vie et les Arts liturgiques", Leiter Dom Cabrol O. S. B. Libraire de l'art catholique, 6, place Saint Sulpice, Paris). Wachſende Verbreitung finden neuerdings auch die Zeitſchriften der belgiſchen Benediktiner („Les questions liturgiques et paroissiales" und „Le bulletin liturgique et paroissial") und ihre guten Miſſaleüberſetzungen. (In einem Jahre 80 000 Exemplare.) So gewinnt die liturgiſche Bewegung Boden, namentlich in den Diözeſen des Nordens (Paris, Rouen, Amiens). Lille hat ſogar eine beſondere liturgiſche Zeitſchrift („La Voix de l'église"). Dies und das Aufblühen der kleinen Exerzitien im Klerus bieten ein Gegengewicht gegen die mehr durch die Umſtände bewirkte ſozialorganiſatoriſche Umſtellung des kirchlichen Lebens und Arbeitens.[34])

Doch was nützt aller Eifer des Geiſtlichen, wenn der Lehrer in der Schule zerſtört, was in Kirche und Haus aufgebaut worden iſt. Wichtiger als die Arbeit an den Erwachſenen iſt ja die Gewinnung der Jugend. Das haben die Laiziſten erkannt, als ſie 1881—1886 ihre Schulreformen eingeführt haben. Das hat die Trennung von Kirche und Staat den Katholiken von neuem mit eindringlicher Schärfe eingeprägt. Rothenbücher hat ganz recht geſehen: „Der Schwerpunkt der kirchlichen Macht liegt nicht mehr in ihrer rechtlichen Organiſation. Die kirchenpolitiſchen Kämpfe drehen ſich heute weſentlich um die Schule." Dies iſt heute mehr als je der Fall, wo die Schule in der Hand eines deſpotiſchen Staates ein Werkzeug rückſichtsloſer Verweltlichung zu werden droht. Drängt doch die Entwicklung immer mehr zur Aufſtellung der heidniſchen Forderung: Das Kind gehört dem Staate.

Die Volksſouveränität verleiht ihm das Recht, es in ſeinen Anſchauungen erziehen zu laſſen, ſelbſt wenn dieſe im Gegenſatz zu den Anſchauungen der Eltern ſtehen. „Seitdem nun das Trennungsgeſetz in Kraft getreten iſt, hat ſich eine neue Form des Widerſtandes gegen den Staatsunterricht gezeigt.“ Der Unterrichtsminiſter Doumergue meinte damit vor allem die beiden Kollektivhirtenſchreiben (Auguſt 1908 und September 1909), in denen der franzöſiſche Epiſkopat mit Freimut und Schärfe auf die Gefahren der Laienſchule und mancher dort eingeführten Lehrbücher aufmerkſam machte. Um die geſetzlich garantierte, in der Praxis leider ſo oft verletzte Neutralität der Staatsſchulen in religiöſen Dingen in etwa zu kontrollieren und wirkſamer, als es dem einzelnen Vater möglich iſt, zu ſchützen, hat man ſogenannte *Familienvätervereinigungen* gegründet, die doch wohl manches Übel abſtellen können.

Neben der Überwachung der radikaliſierten Staatsſchulen iſt die *Pflege des freien Schulweſens* dringendſte Pflicht der Katholiken. „Die Kirche braucht nötiger Schulen denn Kathedralen.“ Dieſes Wort des Biſchofs Dadolle von Dijon iſt charakteriſtiſch für die Situation. Man bedenke aber die Schwierigkeiten. Die Kloſterſtürmer Combes, Rouvier und Clémenceau haben in vier Jahren nahezu 16000 freie Ordensſchulen geſchloſſen. Die Trennung von Kirche und Staat hat den Katholiken zirka 600 Millionen gekoſtet. Wie ein Damoklesſchwert ſchwebt die Monopolgefahr über den noch vorhandenen und neu zu errichtenden Schulen. Aber man läßt ſich nicht abſchrecken. Schulen, Lehrerbildungsanſtalten für männliche und weibliche Kräfte, Lehrer- und Lehrerinnenorganiſationen, periodiſche Publikationen erſtanden da-

mals in großer Anzahl. Viele Lücken ſind noch auszufüllen, viele Probleme noch zu löſen.[36]) Fürwahr, die Opferkraft der franzöſiſchen Katholiken wird hier wie überall auf eine harte, harte Probe geſtellt.

Allein nicht bloß auf finanziellem Gebiete werden die Laien ſeit der Trennung von Kirche und Staat mehr als früher herangezogen. Auch auf ihre Arbeitskraft, ihre geiſtige Hilfe wird gerechnet. „Die Schwächung des Glaubens, der Antiklerikalismus ſind die Früchte der religiöſen Unwiſſenheit. Wir gehen an dieſer Unwiſſenheit zugrunde. Wir müſſen uns folglich meines Erachtens zunächſt bemühen, freiwillige Katecheten zu finden, um die Pfarrer und Vikare zu unterſtützen" (Biſchof Péchenard von Soiſſons). Sie ſollen überall dort ihren Einfluß geltend machen, wohin die Geiſtlichen aus irgendeinem Grunde nicht gelangen können. In großer Zahl ſind jetzt namentlich ſchon Frauen in dieſem Sinne tätig. Auf der Generalverſammlung des „Katechismuswerkes" 1910 wurde feſtgeſtellt, daß „28 700 freiwillige Katecheten 140 000 Kindern Religionsunterricht erteilen und daß die Diözeſe Paris mit 3428 Katecheten und 34 700 Kindern obenan ſteht".

Auf Diözeſan- und Kantonalkongreſſen, in Konferenzen und Verſammlungen der verſchiedenſten Art, die ſeit der Trennung immer häufiger werden, befaßt man ſich unaufhörlich mit all den im Vorhergehenden angedeuteten Problemen. Zahlloſe Anregungen und Neuerungen auf allen Gebieten des inner- und außerkirchlichen Lebens und Wirkens gehen von hier aus. Der Stein iſt ins Rollen geraten. Das Volk wird aufmerkſam. „Gewiſſe Aufſehen erregende Taten des Epiſkopates beſtätigen dieſe (ſoziale) Bewegung; die Maſſen, die bis jetzt ſo

eifersüchtig von der Kirche ferngehalten worden sind, zittern in eigenartiger Erregung." Da und dort erstehen Mitarbeiter, wo man es nimmer vermutet hätte. Sogar in den Reihen der einfachen Gläubigen läßt man sich in ungewohnter Weise angelegen sein, die Geheimnisse der sozialen Aktion zu erlernen. „Eine stattliche Bibliographie sprießt seit *sechs Jahren* hervor, die die Methoden erneuert, die Horizonte erweitert und die praktische Wirksamkeit derer, die den Anstoß zu der Bewegung gegeben haben, verzehnfacht."[97]) Die Semaine religieuse von Paris (3. April 1910) konstatiert freudig, daß die Zahl der „sozialen Katholiken", d. h. derer, „die an der Aufrichtung einer christlichen Gesellschaftsordnung arbeiten, von Tag zu Tag wächst", und Albert de Mun spricht von der „wachsenden Intensität, die die soziale Tätigkeit des Klerus seit der Trennung von Kirche und Staat aufweist". Diese neue Orientierung — das betonen die Führer der Bewegung ausdrücklich — bedeutet durchaus nicht etwa, daß sich das Christentum heute nur noch oder auch nur in erster Linie in sozialen Taten auswirken müsse, daß *technische* Lösungen der sozialen Probleme versucht werden sollten oder daß das Christentum einseitig zum Evangelium der armen Leute gemacht werden dürfe. Nein, nur der Gesichtskreis soll erweitert, die Methode geändert, die Energie wachgerufen werden, damit die *Menschen*, die *Seelen wieder voll und ganz in den Brennpunkt priesterlicher Heilssorge treten*. „Tausendmal dringender," sagt Fr. W. Foerster so schön, „als Nationalökonomen, Sozialreformer und Agitatoren brauchen wir ja gerade solche Menschen, die sich mit der Pflege des *Seelenzustandes* beschäftigen, aus dem der Wille, die Kraft, die Selbstverleugnung, die Liebe

kommt, ohne welche die Programme vergilben, die Geſetze nicht durchdringen, die Organiſationen ſtocken, die Verträge gebrochen werden und die beſten Vorſchläge am unverſöhnlichen Eigenwillen und an der rechthaberiſchen Gereiztheit aller Beteiligten ſcheitern.“[30]) Selbſt Ungläubige rufen nach Heiligen, die allein der ſeeliſchen Not ſteuern können.

Noch ſtehen freilich viele, wenn nicht die meiſten, abſeits und ſehnen ſich zurück nach vergangenen Zeiten, nach entſchwundenen Idealen, nach vermißten Privilegien. Jammernd und ſcheltend laſſen ſie die Gelegenheiten des Handelns vorüberziehen. Durch antitheſenreiche Reden, durch volltönende, aber ausſichtsloſe Gründungen ſuchen ſie ſich und die Welt über ihre Unfruchtbarkeit hinwegzutäuſchen. Doch gerade das will ihnen nicht mehr recht gelingen, und es iſt nicht die unwichtigſte Wirkung der Trennung von Kirche und Staat, daß z. B. Politiker, die von ihrem Herrenſitze aus mit Hilfe einer ſchönen Formel die katholiſche Partei aus dem Boden ſtampfen wollen, ohne vorher katholiſche Männer herangezogen zu haben, allmählich faſt dem Fluche der Lächerlichkeit anheimfallen.

Die Zukunft gehört denen, die im Glauben an Chriſtus und die Kirche die Kraft finden, das verführte Volk zu retten. Möchten ſie der Aufgabe, die die Zeit in eindringlichem Ernſte ihnen zugeſchoben hat, gewachſen ſein! Schon eilt auf leiſen Sohlen die Hoffnung ſegnend durchs Land. „Ich bin überzeugt,“ ſagt Biſchof Dadolle (loc. cit. S. 23), „daß wir einem beſſeren Zuſtand entgegengehen, wenn nicht politiſch, ſo doch ſozial.“ „Einige Papierblätter, Geſetz genannt, trennen die Kirche vom Staat; aber kein Geſetz kann verhindern, daß die katholiſche Weltanſchauung mit all ihren Anwendungen wieder in das ſoziale Leben ein-

zieht . . . Die Gegenwart, aus der man die Kirche verbannt hat, ist schon Vergangenheit; die Zukunft gehört ihr."[39]) Paris ging mit gutem Beispiel voran. Schon hat man die Möglichkeit seiner Wiedergeburt ins Auge gefaßt, die dann „in religiöser, moralischer und sozialer Hinsicht einen entscheidenden Einfluß auf Frankreich ausüben wird". (Echo de Paris, 29. Mai 1910.) Faguet sprach 1912 von einem „Sursum", das die Trennung hervorgebracht hat. Léon Devin schrieb 1914: Die Trennung von Kirche und Staat hat sehr viele aufgerüttelt. Neue Lebenskraft entwickelt sich in der Freiheit.[40]) „Als im Jahre 1905 oder 1906 unsere katholischen Universitätsprofessoren den Papst dringend baten, das Trennungsgesetz anzunehmen, sahen wir voller Genugtuung, wie Pius X. das Bärengeschenk Briands und Grunebaums verächtlich zurückgewiesen hat. Von diesem Augenblick schien uns die Kirche siegreich zu sein. Wir hielten sie für tot, sie stand wieder auf."[41]) Und ein Engländer stellt folgendes fest: „Das Trennungsgesetz von 1905 hat der Kirche ihren Einfluß auf die Seelen, den sie fast schon verloren hatte, als ihre Diener Staatsbeamte waren, wieder zurückgegeben.[42]) „Die Gläubigen sind um so anhänglicher an sie (die Kirche), als sie sie am Leben erhalten müssen."[43])

Wenn nur durch unermüdliche Kleinarbeit überall wieder religiöses Leben geweckt ist, christliche Sitten geschaffen, glaubenstreue Männer herangezogen sind, so wird auch der Tag kommen, wo der wieder christlich gewordene französische Staat mit der katholischen Kirche in dieser oder jener Form ein neues Konkordat abschließen wird. Dann hat die Trennung von Kirche und Staat ihren tiefsten Sinn, Mittel zur Wiederbekehrung des Landes zu sein, erfüllt.

c) Die gegenwärtige Lage.

Unlängſt hat Georges d'Avenel in allen franzöſiſchen Diözeſen Erhebungen über den Stand des religiöſen Lebens, wie es ſich ſeit der Trennung von Kirche und Staat entwickelt hat, angeſtellt. Und das Ergebnis in einem Aufſatz „Die franzöſiſche Kirche nach fünfzehn Jahren Trennung“ niedergelegt.[14]) 67 Diözeſen (= 28 Millionen Seelen) haben Auskünfte und einige wenige Zahlen gegeben. In Paris und dem Seine-Departement (= 4,5 Millionen) hat er an Ort und Stelle ſich umſehen können.

Das allgemeine Ergebnis iſt folgendes: Die Einziehung des beweglichen und unbeweglichen Gutes der Welt- und Ordenskirche, die Streichung der ſtaatlichen Ausgaben für den Kultus, die Vertreibung des Klerus aus den Pfarrhäuſern bzw. Biſchofspaläſten haben der Kirche nicht den Schaden zugefügt, den die einen erhofften, die andern befürchteten. Im Gegenteil: Es iſt ein Erwachen, ein Aufſchwung, ein neuer Frühling des religiöſen Lebens unverkennbar. Ziffernmäßig glaubt d'Avenel folgendes feſtſtellen zu können: Von den 34 Millionen Seelen beiderlei Geſchlechtes (von Paris und Elſaß-Lothringen abgeſehen) ſind ungefähr 10 Millionen ausübende Katholiken, 16—17 Millionen erfüllen einen Teil ihrer Pflichten (gelegentlicher Beſuch der Sonntagsmeſſe), 7—8 Millionen ſind, obwohl getauft, nur Namenschriſten; darunter iſt nur eine kleine Gruppe, die ausgeſprochen feindſelig iſt. (Wo bleiben bei dieſer Überſicht die Nichtgetauften, die an anderer Stelle erwähnt werden?)

Daß darin ein Fortſchritt in die Erſcheinung tritt, wird ausdrücklich betont: „Die kirchlichen Behörden ſtellen

einmütig eine übrigens in die Vorkriegszeit zurückreichende Bewegung fest, derzufolge die Zahl der „ausübenden" (gläubigen) Männer merklich höher ist als vor der Trennung. Hier ist die Feindseligkeit verschwunden, dort ist sogar Sympathie und guter Wille an die Stelle getreten; an anderer Stelle ist die Menschenfurcht . . . geschwunden. Die Jugend insbesondere zeigt gern in vielfältigen Gruppierungen und Vereinigungen der Propaganda und Karitas ihren überzeugten Katholizismus der Tat."

Und zwar vollzieht sich dieser Fortschritt vor allem in den Städten. Die Werke der christlichen Liebe werden zahlreicher. Die Summen, die dafür zur Verfügung gestellt werden, wachsen, was bei der Geldentwertung und Teuerung an und für sich nicht viel bedeutet, was auch, wie der Verfasser richtig bemerkt, einem Kern frommer Bürger zugeschrieben werden kann, die geneigt sind, ihre Börse freigebig zu öffnen. „Aber seit 15 Jahren zeigt sich so ziemlich überall: bei den „katholischen Eisenbahnangestellten" (50 000 Mitglieder, 1908 — 20 000), bei den Warenhausangestellten, bei den Putzmacherinnen, den „Familienväterevereinigungen", den „Jeanne d'Arc-Bünden", den katholischen Jugendverbänden (Jeunesse catholique), den Diözesankonferenzen und Tagungen der Männer und Jünglinge der neue, entschlossene Wille, der Bürger jeden Standes außerhalb und über der Politik im Glauben verbindet, öffentlich ihren Glauben zu bejahen." Das sei um so bemerkenswerter, als in Trennungszeiten keinerlei Vorteil damit verbunden sei. Schade, daß d'Avenel versäumt hat, überall die genauen Mitgliederzahlen 1905—1920 anzugeben.

Was die Zahl der Kommunionen angeht, so

gibt er einige Zahlen: Im Dom zu Sens 75 000 ſtatt 35 000 vor zehn Jahren, in Auxerre 40 000 mehr als früher. Das Mehr kommt aber dabei wohl in erſter Linie auf Rechnung der häufigen Kommunionen. Für Paris wird das ausdrücklich zugegeben: „Die ſechs Millionen geweihter Hoſtien, die jährlich ausgeteilt werden, bedeuten, daß ein Zehntel der Pariſer die häufigere Kommunion übt, da die neun andern Zehntel ſich vollkommen fernhalten. Da bei den Pariſer Oſterkommunionen (12 000 in Saint-Sulpice von 39 000 Seelen, 6500 in Sainte-Marguerite, Faubourg Saint-Antoine, von 96 000 Seelen!) keine Vergleichszahlen aus früheren Jahren angegeben werden, iſt ein Fortſchritt nicht ſicher feſtzuſtellen. Nur für die Diözeſe Orleans gibt er genaueres Material: 1851 bei 350 000 Seelen 45 000 Oſterkommunionen, heute bei faſt gleich gebliebener Bevölkerung mehr als 100 000. Die Zahl der häufigen Kommunionen iſt fünfzehnmal größer als früher. Wenn ſo wenig Zahlen angeführt werden können, ſo zeigt dies entweder, daß die Statiſtik noch nicht ſehr gepflegt wird oder daß man ſich ſcheut, mit den Ziffern ans Licht zu treten.

Daß Frankreich von den 8 Millionen Franken, die jährlich für das internationale Werk der Glaubensverbreitung gegeben werden, immer noch allein 5 Millionen trägt, daß von 100 im letzten Jahre auf ihrem Poſten geſtorbenen Miſſionaren 60 Franzoſen waren, kann auf die unerſchütterliche Opferfreudigkeit einer frommen Minderheit zurückgeführt werden. So anerkennenswert dies iſt bei den ſonſtigen durch die Trennung ins Unermeßliche gewachſenen Opfern (Kultpfennig, freie Schulen uſw.) und inmitten der wankenden Verhältniſſe, es ſtellt doch im weſentlichen einen intenſiven, keinen extenſiven Fortſchritt dar.

Der extenſive Fortſchritt aber, die Wiedereroberung der glaubensloſen oder verirrten Maſſen, von denen der Verfaſſer ebenfalls in erſchreckend deutlichen Ziffern ſpricht, das iſt die große Aufgabe und bange Sorge all derer, die der großen Sache Chriſti ergeben ſind. Der franzöſiſche Klerus hat viel getan ſeit den Tagen der Trennung immitten einer Welt von Ruinen, von beiſpielloſer Not und entmutigender Gleichgültigkeit. Er mußte die Freiheit, ſich zuſammenzuſchließen und Geſellſchaftsvermögen anzuſammeln, die alle anderen Bürger haben, entbehren. Andererſeits hat ihm aber die Freiheit von den Feſſeln des konkordatären Staates eine wertvolle Selbſtändigkeit und Initiative geſichert, deren er ſich in anerkennenswerter Weiſe bedient hat. Aber eins gibt d'Avenel zum Schluß zu verſtehen: Was not tut, iſt mehr Beweglichkeit in der Darbietung der chriſtlichen Wahrheiten, beſſere Ausnutzung aller Möglichkeiten der innern Miſſion: In England und in den Vereinigten Staaten gibt es vielleicht nicht mehr poſitiven Glauben als in Frankreich; nur iſt in dieſen beiden Ländern Chriſtus überall eine „ſympathiſche" Perſönlichkeit. Er iſt ſympathiſch, weil er gekannt iſt, und er iſt gekannt, weil die Bewohner vom Evangelium, deſſen Text ſie beherrſchen, durchtränkt ſind.

Das iſt ſchon viel; das iſt, glaube ich, der beſte Ausgangspunkt für die religiöſe Propaganda unſerer Tage. Wer mit der menſchlichen Perſon Jeſu Bekanntſchaft gemacht und ſich mit ihm unterhalten hat, wird wahrſcheinlich wie der jüdiſche Soldat, der ſich weigerte, ihn feſtzunehmen, den Eindruck haben, daß „niemals ein Menſch geſprochen hat wie dieſer Menſch da". Es wäre jedenfalls überraſchend, wenn er ihn haſſen könnte.

Während in bezug auf die Lage und Zahl des

Klerus Peſſimismus vorherrſcht (Vgl. Argentinus: Die Lage des katholiſchen Klerus in Frankreich. „Köln. Volksztg.“ Nr. 365 vom 15. Mai 1921), überwiegt der Optimismus in bezug auf die praktiſche Durchführung der Trennungsgeſetze. Die Rechtſprechung des Staatsrats, die willfährige, verſöhnliche Stimmung der gegenwärtigen Regierung, ihre feierlichen Erklärungen und Verpflichtungen, dieſe Rechtſprechung zu achten, all das, ſo gibt man zu verſtehen, ſind doch eigentlich die ſicheren geſetzmäßigen Garantien für unſere Hierarchie, von denen Pius X. die Anerkennung der Kultvereine abhängig machte.[45])

Neuerdings ſoll auch Paul Bureau, der katholiſche Volkswirtſchaftler und Vorkämpfer einer chriſtlichen Bevölkerungspolitik, in einem Buche („Fünfzehn Jahre Trennung von Kirche und Staat“, 1921, Paris, Bloud & Gay), das mir leider noch nicht zugänglich iſt, nachgewieſen haben, daß es einer weitherzigen Rechtſprechung gelungen ſei, die Kirchen- und Hierarchiefeindlichkeit der Geſetzgebung unſchädlich zu machen und wie in Amerika die katholiſche Hierarchie zur Anerkennung zu bringen.

XVIII. Frankreich und Deutſchland im Kampf um die religiöſe Idee.

(Ein Vergleich.)

Georges Goyau hat Jahrzehnte lang die deutſche Kirchengeſchichte im 19. Jahrhundert zum Gegenſtand ſeiner Forſchungen gemacht und ſich in ſeinen leſenswerten Darſtellungen immer einer wohltuenden Objektivität befleißigt. Auf dieſe Weiſe hat er viel dazu beigetragen, richtige Anſchauungen über deutſche kirchliche Verhältniſſe zu verbreiten. Während des Krieges aber beteiligte auch er ſich an der Schmähſchrift „La Culture germanique et le Catholicisme“, verſtieg ſich hier (32f.) zu der ungeheuerlichen Behauptung, der Weltkrieg von 1914/1915 ſei nichts anderes als die Fortſetzung des deutſchen Kulturkampfes der ſiebziger und achtziger Jahre und bezwecke die Vernichtung der katholiſchen Kirche.[1]) Unter der Feindſchaft gegen die katholiſche Kirche verberge ſich aber bewußte oder unbewußte Feindſchaft gegen das Chriſtentum. Der Proteſtantismus habe für die Pangermaniſten nur den Wert eines politiſchen Werkzeugs. Die Religion ſei ihnen Nebenſache. Ja, aus Haß gegen Rom, aus Haß gegen die mittelmeerländiſchen Kulturen, aus Haß gegen den lateiniſchen Namen, aus Haß gegen Chriſtus wolle man den Ruhm Odins auf Bergeshöhen und in Seelentiefen wieder herſtellen.[2])

Nachdem ſo der deutſche Kulturkampf als die große Sünde hingeſtellt iſt, die alles Böſe böswillig erzeugt, kann der franzöſiſche Kulturkampf nur noch als eine Epiſode erſcheinen. Pſychologiſch nur zu gut verſtändlich!

Deutſchland iſt eben der Drache, der an den Wurzeln der Weltesche nagt und ſo alle Kulturblüten, beſonders die herrlichſten, die franzöſiſchen, zerſtört. Die deutſche Philoſophie und Bismarck haben den franzöſiſchen Kulturkampf auf dem Gewiſſen, beileibe nicht die franzöſiſchen Regierungsmänner oder die Freimaurer oder die revolutionäre Philoſophie oder die Paſſivität des franzöſiſchen Klerus! So ſpiegeln ſich ſonnenklare Dinge in den Köpfen Gaubeaus (1 ff.) und des mit Namen nicht genannten Miſſionars (47 ff.) wider, während der Hiſtoriker Goyau (32 ff.) es für klüger hält, dieſe Kulturkampfübertragungshypotheſe nicht zu erwähnen. Er weiß vielleicht, daß es nichts anderes iſt als die auf einen beſonderen Fall angewandte Behauptung des Übernationaliſten Léon Daudet (L'Avant guerre 1914), Marianne (die franzöſiſche Republik!), welche die Schuld an Frankreichs Niedergang trage, ſei die Tochter Bismarcks, ſei in den preußiſchen Munitionswagen ins Land gebracht worden.

Dieſe Wahnvorſtellungen, die dazu noch zu Werbezwecken in weiteſten Kreiſen des neutralen Auslandes verbreitet wurden, machten es notwendig, daß in dem Sammelwerk: Deutſche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg[2]) auch der deutſche und der franzöſiſche Kulturkampf in ihren Urſachen und Wirkungen einander gegenübergeſtellt werden mußten.

Die Bezeichnung Kulturkampf ſtammt, um das zunächſt zu ſagen, von dem doktrinären Fortſchrittler Profeſſor Virchow, der in einem 1873 herausgegebenen Flugblatt die Notwendigkeit betonte, im Verein mit den andern liberalen Parteien die Regierung in einem Kampfe zu unterſtützen, „der mit jedem Tage mehr den Charakter eines großen Kulturkampfes der Menſchheit annimmt". Die

Katholiken gebrauchten das Wort ihrerſeits im ironiſchen Sinne.

Schon bei oberflächlicher Betrachtung ergibt eine Vergleichung des deutſchen mit dem franzöſiſchen Kulturkampf grundlegende Verſchiedenheiten:

Der deutſche Kulturkampf iſt, im großen geſehen, eine Epiſode ohne eigentliche Vor- und Nachgeſchichte; der franzöſiſche iſt die planmäßige Entfaltung eines ſchon in den Zeiten der großen Revolution gefaßten und ſeither mehr oder weniger ſcharf im Auge behaltenen Grundſchemas.

Der deutſche Kulturkampf iſt antikatholiſch; der franzöſiſche zutiefſt antichriſtlich und antireligiös.

Der deutſche Kulturkampf iſt kirchenpolitiſch und nur Kampfmittel; der franzöſiſche iſt kulturpolitiſch und Kampfziel im Sinne der Aufrichtung eines widerchriſtlichen Kulturreiches dieſer Welt.

Der deutſche Kulturkampf iſt das Werk eines Mannes, deſſen „mythiſcher" Größe und Macht auch die Franzoſen huldigen, indem ſie ihm eine geheimnisvolle Miturheberſchaft an ihrem Kulturkampf zuſchreiben. Der franzöſiſche Kulturkampf iſt das Werk vieler, die aber höchſtwahrſcheinlich alle in der Freimaurerei romaniſcher Prägung ihre einheitliche Inſpirationsquelle haben.

Der deutſche Kulturkampf fand die Katholiken wie einen Mann auf dem Kampfplatze des paſſiven Widerſtandes, ſo daß nach einiger Zeit die Kulturkampfgeſetzgebung als unwirkſam außer Kraft geſetzt werden mußte. Der franzöſiſche Kulturkampf fand die Maſſe der Katholiken gleichgültig und nach wie vor ihren antiklerikalen Abgeordneten zugetan, ſo daß die einmal in die Tat um-

geſetzten Kulturkampfgeſetze bis auf den heutigen Tag der Kirche immer neue Wunden ſchlagen können.

Der franzöſiſche Kulturkampf, den der Skeptiker Emile Faguet auf eine dem galliſchen Temperament innewohnende Kulturkampfanlage (Irreligioſität) zurückführt,[4]) zeigte ſchon zur Zeit der franzöſiſchen Revolution die Grundlinien ſeines Feldzugplanes: Einziehung des Kirchengutes, Ächtung vieler Orden, Umſturz der Kirchenverfaſſung, Trennung von Kirche und Staat (Prieſterverfolgung, Prieſtermord, Herrſchaft des vollendeten Atheismus). Überall machte ſich in der Folgezeit das grundlegende Bedürfnis geltend, in einem verweltlichten Staats- und Geſellſchaftsweſen das neugewonnene Weltbild der Aufklärung und des Naturrechts zu verwirklichen. Immer ſtolzer erhob die Wiſſenſchaft ihr Haupt und machte ſich anheiſchig, die Welträtſel zu löſen. Das kirchen- und religionsfeindliche Buch, die gleichgeſtimmte Zeitung eroberten die Maſſen und erfüllten ſie unmerklich mit den neuen Idealen. Volltönende Worte von Vernunft und Freiheit, Wiſſenſchaft und Demokratie berauſchten die Franzoſen von jeher leicht zu unvorbereitetem Fortſchritt, zu verderblichem Umſturz.

Mehr als Couſin, der eine Verweltlichung der Moral im Sinne des Spiritualismus erſtrebte, kamen zunächſt Radikale wie Quinet und Michelet zu Einfluß. Ihr Kulturideal war völlige Loslöſung von der katholiſchen Kirche. Michelet nannte ſie die Zitadelle des Böſen, während ihm die Revolution die Zitadelle des Guten war. Quinet hatte ſchon 1850 bei der Erörterung des Geſetzentwurfes über die Unterrichtsfreiheit als erſtrebenswertes Ziel der Entwicklung „Trennung der Laiengewalt von der kirchlichen, Trennung der Schule und der Kirche, des Lehrers und

des Prieſters, des Unterrichts und des Dogmas“ hingeſtellt. Während das vorrevolutionäre Frankreich den Unterricht faſt ausſchließlich der Kirche überlaſſen hatte, ſah Quinet, welchen Gambetta „den Förderer des Laienunterrichts in Frankreich“ nannte und deſſen hundertjährigen Geburtstag die radikale Partei zu Beginn des 20. Jahrhunderts feierte, in der Schule das wirkſamſte Mittel, die zukünftigen Bürger mit der ſtaatlich abgeſtempelten Geſinnung zu erfüllen.[5])

Von beſonderem Verhängnis für die katholiſche Kirche mußte es ſein, daß der kirchen- und religionsfeindliche Geiſt in den Freimaurerlogen eine Heimſtätte fand, die ſeinen geheimſten Wünſchen und Abſichten außerordentlich günſtig war.[6]) Dies geſchah namentlich gegen Ende des zweiten Kaiſerreichs, das durch die Unterdrückung des politiſchen Lebens alle oppoſitionellen Elemente zur Pflege der „revolutionären Legende“ in die geheimen Geſellſchaften drängte, durch die Beſetzung Roms den Widerſpruch der Kirchenfeinde weckte und überhaupt nach dem Zeugnis Montalemberts ſo viel Senſualismus, Materialismus, ja ſogar Atheismus erzeugte. 1864 begann der Freimaurer Maſſol ſeine Werbearbeit für eine „unabhängige Moral“, „das einzige Mittel, um die Laienerziehung, die Grundlage des allgemeinen Wahlrechts, zu einem organiſchen Ganzen zu verknüpfen, eine Regelung, die ſo lange unmöglich iſt, als man bei den theologiſchen oder metaphyſiſchen Vorausſetzungen bleiben wird“. Sein Schüler war damals der junge Henri Briſſon, der ſpäter einen ſo unheilvollen politiſchen Einfluß gewann. Maſſol erreichte es, daß die Frage der Ausmerzung „des Weltenbaumeiſters“ auf die Tagesordnung der Maurerkonvente kam. Nach dem Eindringen poſitiviſtiſcher Gedanken (Littré,

Ferry) wurde dann gemäß Beſchluß des „Großorients“ im erſten Artikel der Verfaſſung das Prinzip des Daſeins Gottes und der Unſterblichkeit der Seele geſtrichen. In mehreren Logen überwog vor 1870 ſchon das republikaniſche Element bedeutend. Von einflußreichen Politikern waren außer den oben genannten ſchon damals Freimaurer: Crémieux, Floquet, Ranc, Pelletan, Méline, Andrieux, Antonin Dubоſt, Delpech, Etienne, Gambetta, Conſtans, Arago, Rouvier. Die ehrgeizigen Republikaner, die in den Logen ſich einniſteten und ihnen mehr und mehr das Gepräge ihres Geiſtes aufdrückten, hatten aber nicht nur die Eroberung der Macht im Auge. Mehr noch galt dieſen Fanatikern des Unglaubens die Vernichtung der katholiſchen Kirche und die Aufrichtung des neuen Reiches von dieſer Welt. Dies gelang auch in etwa; denn es gab ja keine natürlichen Führer mehr; die Maſſe ſchwankte unter dem rein äußeren Antrieb des Intereſſes oder der Furcht hin und her und war infolgedeſſen rettungslos den entwurzelten Strebern anheimgegeben, „die ſich Republikaner, Fortſchrittler nennen, aber zumeiſt tolle Narren ſind“ (Taine). Die Eroberungsgelüſte der Freidenker richteten ſich naturgemäß auf die Schule. Im Jahre 1866 gründete Jean Macé „Die Unterrichtsliga“, die im Jahre 1877 ſchon 400 Ortszirkel und 60 000 Mitglieder hatte. Ihr Zweck war Förderung des Volksſchulunterrichts, aber im Sinne „der in den Logen verkündeten Grundſätze“. Republikaniſche Propaganda und Vorbereitung des Kulturkampfes gegen chriſtliche Schule und Kirche waren der Hauptinhalt der Ligaarbeit. Seit 1870 gab es kein Miniſterium in Frankreich, das nicht mindeſtens zur Hälfte aus Freimaurern beſtand.

Der franzöſiſche Klerus hat es nicht vermocht, dieſer

drohend heranbrauſenden „Kultur“woge feſte Dämme entgegenzuſetzen. Die Wiſſenſchaft ſchien für ihn kaum zu exiſtieren. Unerleuchtete Eiferer polterten gegen die Univerſitäten. Erſt der Erfolg von Renans „Leben Jeſu“ (1863) ließ allmählich die Gefahren erkennen, die in einer Entfremdung der Kirche und der Wiſſenſchaft liegen. Die Unwiſſenheit im Klerus erzeuge immer Religionsloſigkeit im Volke, meinte damals ein Jeſuit.

Vielleicht noch verhängnisvoller für die franzöſiſche Kirche war es, daß ſie ſich die undankbare Aufgabe zuſchieben ließ, in einer Zeit raſcher induſtrieller Entwicklung und ſozialen Fortſchritts unſoziale, eng konſervative Ideale, in einer Zeit hochgeſpannter perſönlicher Tat rein paſſive Tugenden zu empfehlen. Die Einſeitigkeiten Joſeph de Maiſtres wurden unbeſehen als der Weisheit letzter Schluß hingenommen. Veuillot, der Geiſtesgenoſſe de Maiſtres, leiſtete Hervorragendes; ſeine ſpitze Feder kämpfte manche Tagesgröße nieder; aber die herriſche Überlegenheit, mit der er die Wahrheiten zur Geltung brachte, ſchuf keinen fruchtbaren Boden für ſolide Fortſchritte. Seine Preſſe drang nicht durch. Baudon wies 1877 auf die vorbildliche Preſſe der deutſchen Katholiken hin, aber der Klerus erkannte ihre Bedeutung erſt, als es faſt ſchon zu ſpät war. Die Wahrheit wurde gehütet, aber nicht ausgemünzt und dem Irrtum ſieghaft entgegengeſtellt. Dieſer autoritäre, antidemokratiſche Geiſt brachte die Kirche abſeits des großen Kulturſtromes; die Katholiken wurden „die Emigranten des Innern“. Das arme, verwahrloſte Volk, das entſtehende Proletariat ſchrie nach geiſtiger Nahrung und geſellſchaftlicher Hebung, und immer noch blieb der Klerus in der Sakriſtei und hoffte, mit dem Schloßherrn die Politik der Privilegien machen zu können. Während Mon-

talembert in den deutſchen Katholiken gelehrige Schüler fand, die ſich entſchloſſen auf den Boden des gemeinen Rechtes ſtellten, teilte dieſer große franzöſiſche Katholik das Prophetenſchickſal, im eigenen Lande ein Rufer in der Wüſte zu ſein.

Die Kulturkampfgeſetzgebung ſetzte ein, als nach den Wahlen von 1876 die republikaniſche Partei mit der erdrückenden Mehrheit von 360 Abgeordneten in die Kammer einzog. Ebenſo ſehr aus Sorge um die Republik und ihre republikaniſch-demokratiſchen Ideale als aus Haß gegen Kirche und Religion begannen nun die Republikaner den Kampf gegen den „Klerikalismus". In einer aufſehenerregenden Rede beklagte Gambetta 1878 „den Fortſchritt des klerikal-vatikaniſchen, mönchiſchen, dem Syllabus unterworfenen Geiſtes". Der unrechtmäßige Beſitz von Hunderttauſenden von Mönchen ſei die wahre ſoziale Gefahr, zumal die Erziehung der Jugend in ihre Hand gelegt ſei ſeit dem Geſetz Falloux von 1850 und ebenſo ſeit dem Geſetz über den Hochſchulunterricht durch die Jeſuiten, deren Sache immer ſteige, wenn die des Vaterlandes falle.

„Die Laienvernunft, die kurzſichtige, halbgezähmte Enkelin der großen Blinden, der brutalen, wahnſinnigen Ahnfrau, die 1793 und 1794 unter demſelben Namen an demſelben Platze thronte" (Taine), begann von neuem ihr Werk. Aber ums Jahr 1880 durfte man dem Volke dieſes Ziel der gänzlichen Verweltlichung noch nicht zeigen. Man mußte die Reformen nach einem Ausdruck Gambettas „abſtufen". Das ſahen die Opportuniſten ein und ſagten ſich von den unentwegten Republikanern los. Man unternahm zunächſt einen halb durchgeführten Feldzug gegen die Orden, erließ Prozeſſionsverbote, verweltlichte

gewiſſe Krankenhäuſer und hob das Verbot der Sonntagsarbeit auf.

Doch all das war nur Vorſpiel. Der eigentliche Kampf begann mit der immer heftiger einſetzenden Propaganda für die Laienſchule. Ihre Einführung entſprang natürlich vor allem auch dem Bedürfnis, der Schule endlich den Einfluß in dem fortſchreitenden nationalen Leben zu geben, den andere Nationen ihr ſchon längſt eingeräumt hatten. Aber gerade dieſes Hauptziel wurde bis heute nur halb erreicht, weil die Laienſchule viel zu ſehr als Mittel zur Verbreitung kirchen- und religionsfeindlichen Denkens und dadurch zur Verankerung des Republikanismus im Volke mißbraucht wurde. Die Geſetze von 1881 bezw. 1882 beſtimmen die Unentgeltlichkeit und den Zwangsbeſuch. Der Religionsunterricht wird aus der Schule verbannt. Daß das nichts anderes als eine gehäſſige Kulturkampfhandlung war, beſagt ſchon der Umſtand, daß bis dahin die überwiegende Mehrheit der franzöſiſchen Eltern eine religiöſe Erziehung ihrer Kinder gewünſcht hatte. Das gleiche beweiſt die Entwicklung der Dinge, die dahin geführt hat, daß der Lehrer vielerorts eine Art Gegenpfarrer und republikaniſcher Wahlmacher geworden iſt. Doch am deutlichſten zeigte es ſich in der Folge an dem Neubau des Moralunterrichtes, wes Geiſtes Kinder die republikaniſchen Neuerer waren. Dieſer Moralunterricht war zwar zunächſt noch durchaus im Sinne des deiſtiſchen Spiritualismus gefaßt. „Die natürliche Religion“ Jules Simons war ſozuſagen die Bibel der herrſchenden Partei. Doch obwohl J. Simon im Senate warm dafür eintrat, gelang es nicht, in die Schulgeſetze „die Pflichten gegen Gott“ aufzunehmen. Erſt im oberſten Schulrat überwog der Spiritualismus, ſo daß dem Moralprogramm ein

ſolches Kapitel beigefügt werden konnte. Aber es wurde ein Stein des Anſtoßes und ein Zeichen des Widerſpruches. Die poſitiviſtiſchen Politiker haben dieſes Kapitel nur als Zugeſtändnis einer Übergangszeit zugelaſſen, und es brachte der überwiegenden Mehrheit der Lehrer und Lehrerinnen Schwierigkeiten über Schwierigkeiten, dem ganzen Unterricht Halbheit und Unwirkſamkeit.

Die theoretiſche Entwicklung, die ſich in den wie Pilze hervorſchießenden Moralbüchern ſpiegelt, ging raſch von dem Spiritualismus über den Rationalismus Kantiſcher Färbung zum atheiſtiſchen Evolutionismus und Solidarismus über. Immer energiſcher macht ſich namentlich in den Kreiſen der herrſchenden Partei der Grundſatz der moraliſchen Einheit des geſamten Volkes geltend. Die Idee der Freiheit haben dieſe Republikaner, die faſt ganz einer ſkrupelloſen Finanzoligarchie verſchrieben ſind, noch nicht begriffen. Die demokratiſche und antiklerikale Partei könne Frankreich nur als eine Herde auffaſſen, deren einziger Hirte ſie ſelbſt ſei, meint Faguet einmal.[7]) Kein Familienvater habe das Recht, zu verlangen, daß ſein Sohn die Anſchauungen der Mehrheit ſeiner Zeitgenoſſen nicht kenne. So tyranniſiert man die Widerſtrebenden. Dieſes politiſche Bedürfnis, zum Schutze der eigenen Herrſchaft dem Volke die eigenen Anſchauungen aufzudrängen, ſollte in der Folge, als verdächtige Männer wie Félix Faure und Méline von der politiſchen Bühne verſchwunden waren, immer unverhüllter hervortreten, je länger die Laienſchule wirkte und Fluten verweltlichten Denkens ins Land ergießen konnte.

Die Dreyfushändel bewirkten in den Jahren 1898 und 1899 eine völlige Umſchichtung der Parteien und unter dem Schlachtruf „Gerechtigkeit" und „Vaterland"

ein verhängnisvolles Wiederaufleben der durch die Politik des „neuen Geiſtes“ eine kurze Zeit niedergehaltenen religiöſen Gegenſätze. Ein Bündnis zwiſchen ſkrupelloſer Hochfinanz und religionsfeindlicher Aufklärung, das im „Großorient“ ſeine Aktionszentrale hatte, war die Folge. Waldeck-Rouſſeau machte den Großfinanzier Caillaux zum Finanzminiſter, den Freimaurer André, den Organiſator des Angebeweſens in der Armee, zum Kriegsminiſter; Millerand wurde als erſter Sozialiſt Arbeitsminiſter. Der Kulturkampf großen Stiles konnte beginnen. Die politiſche Tätigkeit einiger Ordensleute, namentlich der Aſſumptioniſten, gab im Jahre 1898 den willkommenen Anlaß.

Obwohl Waldeck-Rouſſeau, der damalige Miniſterpräſident, kein Kulturkämpfer im gewöhnlichen Sinne war, ſo trug ſein widerſpruchsvolles, „von Sophismen wimmelndes“ Vereinsgeſetz gegen die Kongregationen doch viel zu den Zerſtörungen der folgenden Zeit bei. Es wird geſagt, daß er im Grunde nur die Lage der Orden geſetzlich regeln, alſo eine Art Ordenskonkordat ſchaffen wollte. Wenn das die Abſicht war, wie konnte dann aber das Geſetz vom 1. Juli 1901, das die in der Verfaſſung von 1848 verkündete Vereinsfreiheit organiſiert, die Orden einer ſtrengen Polizeiordnung unterſtellen, alſo die Freiheit der Ordensbildung weitgehend behindern und jedes Mitglied eines nicht genehmigten Ordens für unfähig erklären, ſei es direkt, ſei es durch eine Mittelsperſon, eine Unterrichtsanſtalt irgendwelcher Art zu leiten oder darin Unterricht zu erteilen? Man gab den einen die längſt erſehnte Freiheit, nahm ſie aber gleichzeitig, namentlich auf dem Wege einer engherzigen, gehäſſigen Verwaltungspraxis, den andern, die angeblich kein Recht darauf hatten. Warum? Weil ſie ſich durch ihr Gelübde außer-

halb des familiären und geſellſchaftlichen Lebens geſtellt hätten. Weil das Kind nicht den Eltern, ſondern dem Staate gehöre und der Staat die Pflicht habe, die Schwachen zu ſchützen vor den Anſchauungen ſolcher Lehrer. Weil die Toleranz den Intoleranten gegenüber nicht zu üben ſei.

Es war bezeichnend für die Lage, daß die herrſchende radikale Partei in ihrem Programm gerade damals folgende kirchenpolitiſche Forderungen aufſtellte: Die Partei will die abſolute Oberhoheit der bürgerlichen Gewalt und beabſichtigt, durch die Aufhebung der Orden die Enteignung der Güter der toten Hand ſowie durch Aufhebung des Kultusbudgets die entſcheidende liberale Forderung zu verwirklichen.[8]) Die Ausführung dieſes Programms ließ nicht lange auf ſich warten.

Die Ära Waldeck-Rouſſeau wurde durch eine Ära Combes abgelöſt. Der Politik der Nadelſtiche folgte eine Politik der Keulenſchläge. Entfeſſelt raſte der Kulturkampfgeiſt einher, auf ſeiner Bahn alles, was ihm in den Weg kam, „zermalmend". Voltaires Saat war in die Halme geſchoſſen. Der Altmeiſter des Kirchen- und Religionshaſſes hätte befriedigt auf ſeine Schüler blicken können. Die Freimaurerei erntete die Frucht ihrer hartnäckigen Bemühungen, „unter Anwendung aller Mittel Freimaurer in die maßgebenden Behörden" zu bringen, um ſo „die Trennung von Kirche und Staat durchzuſetzen".[9])

Die Wahlen von 1902 hatten die kirchen- und religionsfeindliche Mehrheit noch etwas verſtärkt. Der Radikalismus und Sozialismus herrſchten in uneingeſchränkter Willkür. Combes mißachtete die Abſichten und Verſprechungen ſeines Vorgängers und ließ durch eine gefügige Mehrheit alle Genehmigungsgeſuche der Lehr- und Pre-

digerorden ohne Einzeluntersuchung abweiſen. Er verwandelte ſo das Aufſichtsgeſetz in ein Ausſchlußgeſetz. Er konnte ſich rühmen, 22 000—23 000 Klöſter und (mit Rouvier und Clémenceau) 16 000 katholiſche Schulen (von 17 000 vorhandenen) geſchloſſen zu haben. Der Gedanke der moraliſchen Einheit des Landes, der Ludwig XIV. zur Aufhebung des Edikts von Nantes gebracht hat („Ein König, ein Glaube!“) und der ſchon in den Reden Jules Ferrys durchgeblitzt war, trieb die Machthaber zu immer tatkräftigerer Bekämpfung der nach ihrer Meinung veralteten und gefährlichen Religion der Autorität[10]) ſowie zur Aufrichtung des vor- und widerchriſtlichen Ideals der Staatsallmacht im Geiſte des Cäſaropapismus. Eine beſonders gehäſſige Maßregel enthielt das Rundſchreiben des Miniſters des Innern vom 1. April 1904, in dem allen Präfekten befohlen wurde, ſofort aus allen Gerichtsſälen und Kanzleien die religiöſen Sinnbilder (Kruzifixe) entfernen zu laſſen. Dieſer Befehl wurde ſofort ausgeführt, ohne Rückſicht darauf, daß gerade die Karwoche war und daß eine große Anzahl Gemeinderäte und Gerichtsbeamte ſich in ihrem Gewiſſen verletzt fühlten. Drei Monate vorher hatte Maxime Lecomte, der auch zur Linken gehörte, noch im Senat geſagt: „Wir denken nicht daran, durch Beſeitigung der religiöſen Sinnbilder die Intereſſen der Kunſt und wertgehaltene Überlieferungen auch nur im geringſten zu verletzen.“ Das Jahr 1904 brachte neue Kulturkampfgeſetze, die die völlige Ausrottung der Ordensſchulen und des Ordensweſens zur Folge hatten. Noch blieb die vielumſtrittene Unterrichtsfreiheit (Geſetz Falloux) beſtehen; es war aber, wie damals ſchon Louis Maret erkannte, nur noch eine Lockſpeiſe.

Bis dahin hatte ſich die Kulturkampfpartei auf die

Seite des Konkordats und des Weltklerus geſtellt. Sie gab vor, die Weltgeiſtlichen gegen die Übergriffe der Ordensgeiſtlichen ſchützen zu wollen und in ihrem Kampfe gegen die „Seitenkirche“ nur dem Geiſte des Konkordats zu folgen, das ja von den Orden gar nicht ſpreche. Nun, da Orden und Ordensſchulen verſchwunden und die „Schätze“ der toten Hand zum größten Teil in die Taſchen der berüchtigten Liquidatoren[11]) gefloſſen waren, kam die „Hauptkirche“ an die Reihe. Lange ſcheute man ſich, das Konkordat anzutaſten, da man das Protektorat über die franzöſiſchen Einfluß verbreitenden Miſſionen und Miſſionsſchulen zu verlieren fürchtete,[12]) und da man das Volk für ſolche umſtürzenden Neuerungen noch nicht reif genug hielt. Nun aber ſchien der Boden bereitet, die Stimmung geweckt zu dem letzten, gewaltigſten Werke der „Befreiung vom Joche der Geiſtesknechtſchaft“, die immer gleich Prieſterherrſchaft, niemals gleich Freimaurer- oder Finanzherrſchaft geſetzt wurde. Einer der gehäſſigſten Kulturkämpfer, der berühmte Romanſchriftſteller Anatole France, verriet gerade damals, was man beabſichtigte. Die Trennung von Kirche und Staat, ſo führte er in ſeiner niedrig ſtehenden Streitſchrift „Kirche und Republik“ aus, treffe die Kirche gerade in ihrem Prinzip. Das Weſentliche an ihr ſei die Einheit. Dieſe Einheit aber ſchütze nur der konkordatäre Staat. . . . Nach der Trennung werde er es ſich nicht mehr angelegen ſein laſſen, die Scheidung zwiſchen rechtgläubigen und ſchismatiſchen Biſchöfen vorzunehmen, und die Gläubigen werden ſich unter die beiden verteilen. . . . Freiheit bringe Verſchiedenheit hervor. Es werden Sekten und Diſſidentengemeinden entſtehen, und die Einheit des Gehorſams werde zerſtört ſein.[13]) Dieſe Äußerungen führen vielleicht auf die tiefſten Quell-

gründe der Trennung, auf den ſubjektiviſtiſchen Wahrheits- und Religionsbegriff zurück; Quellgründe, die freilich durch die Zuflüſſe von Haß und Leidenſchaftlichkeit meiſt arg verſchlammt werden.

Dieſelbe Broſchüre, die damals weite Verbreitung fand und die viel dazu beitrug, daß die Gemäßigten ſo wenig Einfluß auf die Geſtaltung der Trennungsgeſetzgebung hatten, bekämpfte die Theſe Montalembert-Goblets von der „freien Kirche im freien Staate", d. h. die Regelung der kirchlichen Verhältniſſe auf dem Boden des gemeinen Rechtes, und förderte ſo die ſchon vorhandenen Neigungen zu ſonderrechtlicher Geſtaltung der Trennung. Auf Grund der nichtigſten Motive, ſchreibt Faguet,[14]) um nicht zu ſagen ohne Motive, und mit einer Überſtürzung, der man den kindiſchen Zorn anmerkt, hat eine verſtändnisloſe, unbeſonnene Partei, die durch heftige Gebärden und Worte faſt immer gewonnen wird, einige Auseinanderſetzungen mit Rom, die eine verſöhnliche Regierung oder einfach eine Regierung mit Selbſtbeherrſchung nicht nur in einigen Minuten gelöſt, ſondern als nicht beſtehend betrachtet hätte, dazu benutzt, um den Abbruch der diplomatiſchen Beziehungen mit der Kurie herbeizuführen. Der weitere Schritt war die Kündigung des Konkordats unter völliger Nichtberückſichtigung der anderen Vertragsſeite. Ebenſo einſeitig hat die franzöſiſche Regierung die Trennung geregelt und praktiſch durchgeführt, während Trennung doch nur gegenſeitige Abhängigkeit, nicht aber Abmachungen in Grenzfragen ausſchließt. Zu einer gerechten und wirklich liberalen Löſung der ſo ungeheuer tief einſchneidenden Neuerung fehlte der herrſchenden Partei der gute Wille. Das wahre Motiv der Trennung hat ein Abgeordneter bündig umſchrieben: „Um den Katholizis-

mus vernichten zu können, iſt die Trennung von Kirche und Staat unbedingt notwendig.“ Das Trennungsgeſetz, das am 1. Januar 1906 in Kraft trat, entfernte die Kirche aus dem öffentlichen Recht, in dem bis dahin ihr Daſein ausdrücklich anerkannt war und ihre Beziehungen zum Staate geregelt wurden. Seit dieſem Termin wurden alle Kultusbudgets unterdrückt (Art. 2 Abſ. 1), während die Einziehung des Kirchenguts zur Zeit der franzöſiſchen Revolution doch eine immerwährende Verpflichtung zur Aufbringung der Kultuskoſten und zum Unterhalt der Kultusdiener in ſich begriff. Die Departements und Gemeinden dürfen alſo karitative, philanthropiſche und ähnliche Einrichtungen, ja ſogar Arbeiterſyndikate unterſtützen, nur nicht religiöſe Organiſationen! Alle Kultusanſtalten, die bis dahin das für kirchliche Zwecke notwendige Vermögen erwarben, beſaßen und verwalteten, wurden zertrümmert. In dem engherzigen Beſtreben, die Kirchen auf die Ausübung von Kulthandlungen zu beſchränken, verfügte der Geſetzgeber, daß das Vermögen der kirchlichen Wohltätigkeitsanſtalten den entſprechenden öffentlichen oder gemeinnützigen Anſtalten überwieſen werde. Welche Zweckentfremdung und Ungerechtigkeit darin liegt, ergibt ſich z. B. aus dem Umſtand, daß das Kirchenvermögen, das bis dahin für Erziehungszwecke im kirchlichen Sinne gebunden war, nun in den Beſitz der Gemeinden überging, deren Unterricht religionslos iſt. Die gemeinrechtlichen Klagen ſeitens der Schenker bezw. deren Erben in gerader Linie betreffend Herausgabe der Schenkungsmaſſe wegen Zweckentfremdung wurden einer ungünſtigen Sonderbehandlung unterworfen, da eine zu weit gehende Minderung des zu konfiszierenden Kirchenguts den Abſichten der herrſchenden Parteien nicht entſprach (Rothenbücher).

Unbelehrt durch die Erfahrungen in Nordamerika, wo es der katholiſchen Kirche unter den denkbar ſchwierigſten Verhältniſſen gelungen iſt, ihren Kirchenbegriff dem alles beherrſchenden religiöſen Individualismus zum Trotz auch im ſtaatlichen Rechte zur Geltung zu bringen, verſuchte die Regierung, „einen Stoß ins Herz des kanoniſchen Rechtes zu tun" (Kahl), indem ſie in ihrer Sondergeſetzgebung der völkerumſpannenden ſichtbaren Rechtskirche den juriſtiſchen Vereinsbegriff aufzwingen wollte. Durch eigens geſchaffene privatrechtliche Kultusvereine, deren Ausſtattung noch dazu denkbar kärglich und engherzig war, ſollte in die hierarchiſch aufgebaute Kirche der demokratiſche Zeitgeiſt getragen, die Volkskirche von unten her in Einzelkirchen auseinandergeſprengt und ſo der kirchlichen Autorität der Todesſtoß verſetzt werden. Man billigte den neuzubildenden Kultusvereinen nur die juriſtiſche Perſon der angemeldeten Vereine des Vereinsgeſetzes (Art. 6) zu, ſtellte ſie aber unter die Staatsaufſicht, die ſonſt bloß die gemeinnützigen Vereine auf ſich zu nehmen haben. So hatten ſie zwar die Parteifähigkeit vor Gericht, konnten aber keine Stiftungen und Schenkungen annehmen. Im Zuſammenhang mit der willkürlichen, dem gemeinen Rechte fremden Einſchränkung der Reſervefondsbildung bedeutet dieſes Verfahren nichts anderes als einen Zwang, „ſtets auf der Vereinsgrundlage zu bleiben", und die Unmöglichkeit, „den Kult von dem wechſelnden Beſtand und Beitrag der Gläubigen unabhängig zu machen".

So konnte der Akademiker Etienne Lamy den Grundtext des Trennungsrechts ein Geſetz nennen, „welches das Konkordat beſeitigte, aber die organiſchen Artikel aufrecht erhielt", welches die Mißbräuche der Trennung auf die Mißbräuche des Konkordats häufte. Die Annahme des

geringfügigen Teils der Kirchengüter, der als Köder hingehalten wurde, wäre die Quittung für den Kirchenraub, die Einwilligung in die widerſinnige Knechtſchaft geweſen. Pius X. wußte, daß das Trennungsgeſetz im Geiſte der herrſchenden Parteien nur „ein Zwiſchenſpiel war in dem erbarmungsloſen Kampf gegen die chriſtliche Religion“.[15]) Dadurch aber, daß er das Geſetz verurteilte und insbeſondere die Kultusvereine verwarf, fiel nicht bloß alles Vermögen der bisherigen Kultusanſtalten den örtlichen Wohltätigkeitsanſtalten zu, ſondern es gingen auch die Wohnungen der Biſchöfe und der Geiſtlichen, die Seminargebäude und ähnlichen Zwecken dienende unbewegliche Güter in den Beſitz des Staates, der Departements oder der Gemeinden über.

Die Kirche war alſo rechtlos und mittellos geworden. Geblieben iſt ihr, der doppelt beraubten, nur der Genuß ohne Rechtstitel an den Gebäuden, die bis dahin dem katholiſchen Kultus dienten. Unter beſtimmten Vorausſetzungen können die Kirchen durch Dekret ſogar ihrer Kultbeſtimmung entzogen werden. Daß dieſe Ausreihung keine Seltenheit mehr iſt, und wie ſehr dabei Kulturkampfleidenſchaft mitſpielt, hat Maurice Barrès des öftern geſagt, zuletzt in ſeinem Buche „La grande pitié des égliſes de France“. Der Art. 13 des Trennungsgeſetzes ſieht fünf Ausreihungsfälle vor. Der eine iſt „unzulängliche Unterhaltung“. Der neue Eigentümer hat geſetzlich wohl das Recht, aber nicht die Pflicht der Unterhaltung. Wo immer alſo Kulturkampfmehrheiten in den Körperſchaften die Entſcheidung zu treffen haben, wird die Unterhaltung abgelehnt, hinausgeſchoben, abgewälzt, halb durchgeführt werden. So wurden 1911 ſchon 45 Kirchen, „dieſe reinſten

Herde des nationalen und moraliſchen Lebens“ (Barrès), aufgewieſen, die einzufallen drohen.

Die Verweltlichung, die dieſe Kulturkämpfer vornehmen, iſt verruchte Zerſtörung, iſt Barbarei. Die Flut derer, die gegen Kirchen, Ölberge und Gottesäcker wüten und ſo die Seelenkultur bedrohen, iſt im Steigen begriffen. Philoſophen und Literaten, Künſtler und Kunſtſchriftſteller der verſchiedenſten Richtungen halten erſchreckt inne und rufen nach dem Retter: Die Kirchen brauchen Heilige!

Welcher Katholik möchte ſich den ergreifenden Rufen dieſer einſichtigen Männer nicht anſchließen? Aber gerade hier hat die Trennung von Kirche und Staat der Kirche die tiefſte Wunde geſchlagen. Es iſt ſeit dem Trennungsgeſetz eine ſtarke Kriſis in der Rekrutierung des Klerus eingetreten, die allen beteiligten Stellen der Gegenſtand ernſter und anhaltender Sorge iſt. Die kleinbürgerlichen Kreiſe rechnen und halten ihre Söhne von dem geächteten und beraubten Heiligtum fern. Die dennoch kommen, ſind beſſer; aber die Lücken werden verhängnisvoll, da ganze Dörfer nicht mehr paſtoriert werden können. Mögen ſo auch einige Gemeinden dem Idealzuſtand genähert ſein, unendlich viel mehr werden auch die vorher genoſſene mittelmäßige Paſtoration entbehren müſſen.

Nachdem die großen, weithin Aufſehen erregenden Taten der kulturkämpferiſchen Geſetzgebung vollbracht waren und, abgeſehen von der Einführung des laiziſtiſchen Unterrichtsmonopols, kaum mehr viel zu tun übrig blieb, ging der geheime, unauffällige Kulturkampf ruhig weiter. Barrès berichtet in einem andern Artikel, in dem er für eine geſetzliche Regelung der Kirchenunterhaltungspflicht eintritt, von einer wutgebornen, todbringenden Theſe, die

in den Wandelgängen der Kammer von Mund zu Mund ging: Der gegenwärtige Zuſtand bietet uns ein Mittel, die Dorfkirchen einfallen zu laſſen. Wir haben den Katholizismus. Wir können ihn unter behauenen Steinen zermalmen. (Wer denkt nicht an Voltaire!) Hüten wir uns, der geſetzlichen Regelung (betr. Erhaltung der Kirchen), die man von uns verlangt, zuzuſtimmen.[16])

Wer hat die Regelung abgelehnt und damit das Land immer größerer Barbarei anheimfallen laſſen? Die herrſchende Mehrheit in der franzöſiſchen Abgeordnetenkammer. Und wer trieb täglich durch die Bevorzugungen und Plackereien einer vom engſten Parteigeiſt geleiteten Verwaltungs- und Rechtſprechungspraxis den Kulturkampf weiter, dergeſtalt, daß armen Arbeitern und Bauern deshalb nicht die Vorteile neuer Geſetze (z. B. des Arbeiterpenſionsgeſetzes) zu teil wurden, weil ſie nicht für den Regierungskandidaten ſtimmten, dergeſtalt, daß die Prüflinge, die in freien Schulen vorgebildet waren, ſamt und ſonders durchfielen, während die Prüflinge der Staatsſchule zu drei Vierteln beſtanden?[17]) Die franzöſiſche Regierung bzw. ihre Organe. Wer hat das Schreckgeſpenſt des Klerikalismus immer wieder an die Wand gemalt und ſo den Kulturkampf immer wieder neu belebt, wenn Schwierigkeiten drohten? Die franzöſiſche Regierung. Wer hat durch Zerreißung des traditionellen Bandes zwiſchen Frankreich und der Kirche nach einem Worte Leos XIII. „der Nation einen Teil ihrer moraliſchen Kraft und ihres großen Einfluſſes in der Welt“ genommen? Die franzöſiſche Regierung.

Wer hat das franzöſiſche Volk durch ſyſtematiſch angelegten und methodiſch durchgeführten Kulturkampf zu einem „atheiſtiſchen Volke“ gemacht, das nur noch von

den durch das Chriſtentum angehäuften Schätzen zehrt?[12]) Die franzöſiſche Regierung und ihre Gefolgsmänner, die, wie man ihr von patriotiſcher Seite vorwarf, durch ihre Bürgerkriegs- und Intereſſenpolitik übermäßig in Anſpruch genommen, die wahren Intereſſen des Landes verkannten, der Auslandspolitik lange nur ein halb aufmerkendes Ohr liehen, ſchließlich aber doch in ihrer Verlegenheit, gegen ihren pazifiſtiſchen Geiſt dem neuerwachten Nationalismus nachgebend, an der Einkreiſungspolitik teilnahmen.

Wenn man den franzöſiſchen Kulturkampf als Ganzes, ſeine Geſchichte, ſeine unverhüllten Ziele und treibenden Tendenzen überblickt, ſpringt das Sinnloſe der Behauptung in die Augen, Bismarck habe ihn von Deutſchland nach Frankreich übertragen. Das antichriſtliche, ja atheiſtiſche Weſen blieb dem Kanzler, der ein konſervativer und evangeliſch gläubiger Mann — auch in den Kulturkampfsjahren — war, völlig fremd. Der preußiſche Kulturkampf war nicht gegen das Chriſtentum, nicht einmal gegen die katholiſche Kirche an ſich, ſondern gegen deren Freiheit und Machtſtellung gerichtet. Was darüber im Laufe des Streites hinausging, waren Kampfmittel, die nicht endgültig beſtehen bleiben ſollten.

Im Gegenſatz zu dem franzöſiſchen Kulturkampf hat der deutſche Kulturkampf eigentlich keine Vorgeſchichte. Gewiß kann man von einer ſtaatskirchlichen Tradition in der preußiſchen Kirchenpolitik ſprechen und den Kulturkampf der ſiebziger Jahre in gewiſſem Sinn als Rückfall in dieſe Überlieferungen bezeichnen. Auch in Bismarck war ein gut Teil dieſer altpreußiſchen kirchenpolitiſchen Tendenzen lebendig. Aber ſein politiſcher Realismus bewahrte ihn davor, ſich zum Sklaven einer wenn auch noch ſo

alten Tradition, eines wenn auch noch ſo loceren Doktrinarismus zu machen. Doktrinäre jeder liberalen und religiöſen Färbung drängten ja, namentlich ſeit dem durch die wohlwollende Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms IV. bedingten Aufſchwung der katholiſchen Kirche, zum Kampf gegen den verhaßten Hort der Reaktion.

Aber noch 1869 hatte Bismarck unter ausdrücklicher Berufung auf die Treue, welche die Katholiken 1848 bewieſen hätten, ſeine Abneigung gegen kirchenpolitiſche Ausnahmegeſetze kundgegeben. Und ſogar während ſeines Aufenthalts in Frankreich (1870/1871) bewegte ſich ſein Planen, wie J. B. Kißling[19]) ſich ausdrückt, im Kreiſe klerikal-konſervativer Velleitäten, erſchien ihm die Unterſtützung ſeiner Politik durch die Katholiken Preußens als durchaus wünſchenswert. Aber raſch wie damals die Ereigniſſe vollzogen ſich auch die Stimmungsumſchläge. Sozuſagen über Nacht erſtand in Bismarck der Kulturkampfwille, der ſich natürlich gerne der ſchon vorhandenen Kulturkampftendenzen der Zeit bediente, um ſein kirchenpolitiſches Ziel zu erreichen.

Mit dem Eifer für den preußiſchen Staatsgedanken und den in ihm lebendigen Traditionen verband ſich nun nach der ruhmgekrönten Heimkehr aus Frankreich die Sorge um die Feſtigung des jungen Reiches. „Das noli me tangere iſt für mich nur die europäiſche Machtſtellung des geeinigten Deutſchlands, welche verſtändigerweiſe als der wertvollſte Edelſtein in der päpſtlichen Schatzkammer betrachtet werden ſollte.“ Aus Mißverſtändnis, Vorurteil und Übereifer entſtanden nun gerade in Bezug darauf Zweifel in ihm. Er maß nicht mehr mit dem alten Maße, als ihm die unterdeſſen zur parlamentariſchen Vertretung der katholiſchen Intereſſen gegründete „Frak-

tion des Zentrums" gleich in der Adreß- und Grundrechtsdebatte „aggreſſiv gegen das neue Reich und ſeine Regierung" vorzugehen ſchien. Er faßte einen tiefen Groll gegen die Partei, die ihm beim Ausbau ſeiner jungen Schöpfung durch „taktloſe und unzeitgemäße Haltung", wie er meinte, Hinderniſſe in den Weg legen wollte; gegen jene Partei, die durch Aufnahme der bayriſchen Partikulariſten und des Welfen Windthorſt in ſeinen Augen noch mehr geſunken war.

„Ich bin erſt in den Kulturkampf hineingezogen worden", erklärte Bismarck ſpäter in einer Sitzung des Abgeordnetenhauſes (21. April 1887), „durch den Angriff einer ſtarken, auf achtbaren Fundamenten gegründeten Fraktion, durch den Angriff, den das Zentrum auf die Reichsregierung machte in dem Moment, wo das Reich noch auf neuen und ſchwachen Fundamenten ſtand und wo uns von ſeiten der Zentrumspartei ſofort in der erſten Adreßdebatte damals ſchwierige Fragen und Anträge geſtellt wurden, die gerade ein Wohlwollen und eine Neigung, das Reich zu unterſtützen, nicht verrieten. Dieſe Beziehungen wurden auf die Kurie dadurch übertragen, daß wir uns in Rom über das Verhalten einer Partei beſchwerten, die nur auf der Baſis der päpſtlichen Autorität, welche ſie zu vertreten beabſichtigte, die Wahlſtimmen erhalten hatte. Wir hatten zur Zeit Antonellis anfangs günſtige, ſpäter infolge von deutſchen Einflüſſen ablehnende Antworten erhalten. Wir ſahen auf dieſe Weiſe in der Kurie damals den Bundesgenoſſen einer inneren Fraktion, gegen die wir glaubten uns wehren zu müſſen, weil ſie das Reich in ſeinen Fundamenten angriff."

Der Realpolitiker hatte gerade damals immer mehr den moraliſchen Einfluß des Papſtes ſchätzen und —

fürchten gelernt. „Für mich iſt der Papſt an erſter Stelle eine politiſche Figur, und ich habe einen angeborenen Reſpekt vor allen realen Mächten und Gewalten. Ein Mann, der über die Gewiſſen von 200 Millionen Menſchen verfügt, iſt für mich ein großer Monarch, und ich würde nicht das mindeſte Bedenken haben, geeignetenfalls in politiſchen Dingen auch die Vermittlung und ſelbſt auch den Schiedsſpruch des Papſtes zu provozieren.“ Ähnlich meinte er ſpäter, ſo mächtig wie der Papſt könne kaum eine andere Perſönlichkeit auf die preußiſchen Verhältniſſe einwirken. Und gegen dieſen Einfluß von Papſt und Zentrum bäumte ſich ſein ſtarker Herrſcherwille auf. Daneben behauptete der Kanzler gelegentlich auch, daß der Beginn des Kulturkampfes für ihn überwiegend durch ſeine polniſche Seite beſtimmt ſei. Die Ziele und Erfolge des Ultramontanismus hätten ſich zunächſt und beſonders in Poſen, Weſtpreußen uſw. gezeigt, wo ganz große, längſt deutſch gewordene Gebiete in klerikalem Intereſſe poloniſiert worden ſeien. Sei dem nun aber, wie ihm wolle, ſoviel ſteht feſt, daß beide zum Kulturkampf drängenden Gedankengänge weſentlich politiſcher Natur waren. „Rein konfeſſionelle Kämpfe würde ich überhaupt nicht führen; wenn der politiſche Leitſatz, die Machtfrage . . . nicht wäre, würde ich ja mit einer ſolchen Entſchiedenheit in dieſen Kampf nicht eingetreten ſein, da ich konfeſſionelle Stellungen nicht bekämpfe“ (Reichstag, 30. November 1881).

Als der Verſuch, die Kurie zum Einſchreiten gegen das Zentrum zu bewegen, fehlſchlug, begann Bismarck die unglückſelige Ära des Kulturkampfes durch Aufhebung der katholiſchen Abteilung im Kultusminiſterium, die bis dahin die Beziehungen der katholiſchen Kirche zum preußi-

ſchen Staat zu bearbeiten hatte (8. Juni 1871). Aus demſelben Geiſte waren geboren der Kanzelparagraph (10. Dezember 1871), der gegen den „Mißbrauch der Kanzel“ gerichtet war, und das Schulaufſichtsgeſetz (11. März 1872), welches das Mitaufſichtsrecht der Kirche über den geſamten Unterricht beſeitigte und ſogar die Aufſicht über den Religionsunterricht dem Staat anheimgab. Nach der ergebnisloſen Papſtwahldepeſche, die eine Einmiſchung der Mächte in die Papſtwahl herbeiführen ſollte (14. Mai 1872), und nach der Vertreibung der Jeſuiten („Reichsgeſetz betreffend den Orden der Geſellſchaft Jeſu“ vom 4. Juli 1872) ſetzte 1873 die Zertrümmerung des preußiſchen Staatskirchenrechts durch die ſog. Maigeſetze ein, bei denen es ſich nach einem Ausdruck Bismarcks „um die Abgrenzung, wie weit die Prieſterherrſchaft und wie weit die Königsherrſchaft gehen ſoll“, handelte. In Wirklichkeit ſollte die katholiſche Kirche dem preußiſchen Staate unterworfen werden. Bei der tiefen Verankerung des Zentrums im katholiſchen Volke, bei der Unmöglichkeit, das unheilvolle Schlagwort Ultramontanismus gegen den Katholizismus richtig und gerecht abzugrenzen, bei der unheimlichen Logik, die in geſchichtlichen Ereigniſſen ſolcher Art ſich auswirkt, war es gar nicht anders möglich, als daß für Bismarck der Kampf gegen die Partei ſofort zum Kampf gegen die Kirche wurde. Er verſchrieb ſich die kirchenfeindlichen Liberalen und alle verwandten Elemente (Freimaurer), die dem poſitiven Glauben den Rücken gekehrt hatten und in dem anhebenden Kampfe Morgenluft witterten. Je heißer der Kampf war, je ſtürmiſcher die Wogen der konfeſſionellen Verhetzung ſtiegen, deſto mehr wurden auch die Konſervativen in den Kulturkampfwahn hineingeriſſen. Sie waren ohnedies durch Syllabus und

Vatikanum in eine wenn auch unberechtigte Unruhe und Erregung geraten. Auch in dem Altkatholizismus ſah der Kanzler einen willkommenen Bundesgenoſſen und eine erſte Anbahnung deſſen, was vielen ſeiner Mitkämpfer und vielleicht auch ihm in ſchwachen Stunden als letztes Ziel vorſchwebte, nämlich die Aufrichtung einer romfreien Nationalkirche. Die Kreiſe des induſtriellen und kommerziellen „Gründertums", der Börſe und der Hochfinanz liehen nicht minder gern ihre Hilfe; denn ſie hatten ein Intereſſe daran, die Aufmerkſamkeit der Öffentlichkeit von ihrem Treiben abzulenken. Bismarck fand außerdem nach dem Sturz des Kultusminiſters v. Mühler in Dr. Falk einen Nachfolger, der „die Überlieferungen des altpreußiſchen Staatskirchentums mit den Inſtinkten des modernen kirchlichen Liberalismus vereinigte" und der bald „der Bannerträger im Kampf gegen Rom wurde".

Nach Abänderung (ſpäter Aufhebung) der Paragraphen der Verfaſſungsurkunde, welche die Selbſtändigkeit und Selbſtverwaltung der Kirche garantierten, wurden die tief ins kirchliche Leben einſchneidenden Geſetze erlaſſen betreffend Vorbildung und Anſtellung der Geiſtlichen, betreffend die kirchliche Strafgewalt und die Errichtung eines königlichen Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten mit der Befugnis, die Diener der Kirche ihres Amtes zu entheben, die Grenzen des kirchlichen Strafrechtes und den Austritt aus der Kirche zu regeln. Da der Epiſkopat ſeine Mitwirkung bei der Durchführung dieſer Geſetze verſagte, Pius IX. ſie für nichtig erklärte, die Regierung aber entſchloſſen war, ſie durchzuführen, entbrannte ſofort der Kampf aufs heftigſte. Die Biſchöfe und zahlreiche Geiſtliche mußten Gefängnisſtrafen und Geldbußen über ſich ergehen laſſen. „Abſetzungen" waren

nichts Seltenes mehr. Alle Katholiken aber nahmen die Opfer, die ihnen der Kampf um die Freiheit und Rechtsſtellung ihrer Kirche auferlegte, gern auf ſich und leiſteten von Anfang bis zu Ende paſſiven Widerſtand gegen die Geſetze, die ihr Gewiſſen verletzten. Im folgenden Jahr erging eine neue Reihe kirchenpolitiſcher Geſetze zur „Befeſtigung, Erläuterung und Verſchärfung" der erſteren, ſo das 1874 auch aufs Reich ausgedehnte Zivilehegeſetz und das vom Reichstag angenommene „Reichsacht- oder Prieſterausweiſungsgeſetz. Ihnen folgte dann im Jahre 1875 neben anderen ausgeſprochenen Kampfgeſetzen vor allem das Sperrgeſetz, das den Geiſtlichen für den Fall ihres Widerſtrebens die Staatseinkünfte entzog.

In den folgenden Jahren ebbte infolge der aufdämmernden Erkenntnis von der Erfolgloſigkeit des Unternehmens die Kulturkampfluſt ab. Dem konſervativ geſinnten Roon gingen ſchon lange die Kulturkampfgeſetze „in einigen Punkten erheblich weiter, als für ihren politiſchen Zweck notwendig und nach den anfänglichen Intentionen des Staatsminiſteriums ins Auge gefaßt war." Ähnliche Stimmen wurden immer häufiger laut. Der Realpolitiker, der Bismarck immer war, mußte bald einſehen, daß die Beſtimmungen über die Erziehung des Klerus „eine Jagd zu Pferde hinter wilden Gänſen, eine Jagd, die nie zum Ziele führt", ſei; daß „vieles von dem, was man für Säulen des Staates zu erklären geneigt wäre, nur Stuck und Mauerputz ſei, der für das Beſtehen des preußiſchen Staates nicht durchaus notwendig, ja geradezu entbehrlich ſein würde". Schwer mag ihm das Eingeſtändnis gefallen ſein, daß er geirrt, daß er ſich im Kampfe gegen die katholiſche Kirche im allgemeinen und gegen die Zentrumspartei im beſondern

zu weit vorgewagt habe. Aber er beſchritt entſchloſſen den Weg, der zum Abbau der Maigeſetzgebung führte, als noch innerpolitiſch-parlamentariſche Notwendigkeiten neuer Art ſich geltend machten und als die Thronbeſteigung Leos XIII. ihm die Beſchreitung dieſes Weges weſentlich erleichterte. Nicht Gewalt, ſondern organiſches Wachstum erſchien ihm fortan als der ideale Weg. „Gegen die Schäden hilft nichts weiter als die allmähliche Kräftigung des Nationalbewußtſeins in jedem Deutſchen, auch in dem, der den Prieſterrock trägt, in höherem Maße, als es bisher der Fall iſt“ (Herrenhaus, 12. April 1886).

Soviel vom deutſchen Kulturkampf. Der Unterſchied vom franzöſiſchen und der Gegenſatz zu demſelben ſpringt ſofort in die Augen. Während die franzöſiſchen Kulturkämpfer von Gambetta-Ferry bis Combes-Briand Nichtchriſten waren, die durch die wohlberechnete Stufenfolge ihrer Verweltlichungen die Herrſchaft einer offenbarungsfeindlichen Wiſſenſchaft und einer widerchriſtlich gerichteten Vernunft und Freiheit herzuſtellen ſuchten, ſtellte der deutſche Kulturkampf im Sinne der leitenden Männer niemals die Wahrheit und Allgemeingültigkeit des Chriſtentums in Frage. Auch Goyau[20]) ſieht in ihm nichts anderes als „den letzten Kampf zwiſchen der römiſchen Kirche und dem Joſephinismus. . . . Nach dem Vatikaniſchen Konzil machte der Joſephinismus, gegen den ſich die ganze Entwicklung der Kirche immer unwiderruflicher auflehnte, einen letzten Verſuch; er rief die Allmacht Bismarcks zu Hilfe. Aber im Jahre 1886 und 1887 ſchien Bismarck, der des altmodiſchen Gaſtes überdrüſſig geworden war, ihn eigenhändig zu Grabe tragen zu wollen.“

Gewiß waren bei uns viele linksſtehende Elemente

von Haß gegen die katholiſche Kirche, manche ſogar von Haß gegen das Chriſtentum erfüllt. Aber ſie waren nicht die eigentlichen Träger des Kulturkampfes, ſondern nur Hilfstruppen, deren Bismarck ſich zur Erreichung ſeiner ſtaatspolitiſchen Ziele bediente und die er, wenn er ſie nicht mehr brauchte, „an die Wand drückte". Sie bekamen in der Führung des Kulturkampfes niemals das Ruder in die Hand. Und auch als die gehäſſigſten Polizeimaßregeln auf Epiſkopat, Klerus und Volk regneten und die Leidenſchaftlichkeit aufs höchſte ſtieg, artete der Kampf doch niemals in die Orgien des entfeſſelten Laiengeiſtes aus, den wir in Frankreich ſo oft am Werke der Zerſtörung arbeiten ſahen. Was Bismarck anlangt, ſo verteidigt ihn wieder Goyau[21]): „Freimaurer war er durchaus nicht; er hatte recht, als er ſich dagegen wehrte. Man dichte ihm auch nicht jenen fanatiſchen Haß gegen die römiſche Kirche an, der manchmal gewiſſe Lutheraner beſeelt." Es iſt kein Zweifel: Bismarck war ein gläubiger evangeliſcher Chriſt. Wie man ohne Glauben an eine geoffenbarte Religion, an Gott, der das Gute will, an einen höheren Richter und ein zukünftiges Leben zuſammenleben könne in geordneter Weiſe, — das Seine tun und jedem das Seine laſſen, konnte er nach einer Äußerung bei Buſch (Tagebuchblätter I, 247) nicht begreifen. Wenn er trotzdem die katholiſche Kirche angriff, ſo kam das nach Goyau daher, daß er eine zu individualiſtiſche Auffaſſung der Religion hatte. Der Begriff des chriſtlichen Staates kann im proteſtantiſchen Preußen nur zwei Beſtimmungen haben, entweder die Herrſchaft Gottes in der Geſellſchaft oder einfach die bureaukratiſche Herrſchaft der Mucker. Beide paßten Bismarck nicht. . . . Er verlangte von Gott den Mut und den Eifer, die nötig

ſind, um dem Staat zu dienen. . . . Gott intereſſierte ihn ſehr, aber nicht als Fundament des Staates, ſondern eher als Triebkraft und Stützpunkt der Bismarckiſchen Energie.[22])

Gewiß ging Bismarck in ſeinem Kulturkampfeifer in den Jahren 1873—1875 über die Grenzen des Reiches hinaus, um ihn zum „Exportartikel" zu machen. Aber deshalb träumte Bismarck noch nicht „von einer Art moraliſcher Diktatur Deutſchlands über die Welt" im Sinne der Gleichung Germanismus gleich Proteſtantismus, wie Goyau (S. 31) zu verſtehen gibt. Er hatte den Kampf gegen die Kirche begonnen und wollte Sieger bleiben. Und um dieſen Sieg zu ſichern, wandte er ſich auch gegen die außerdeutſchen Faktoren, die dazu hätten beitragen können, ihm dieſen Sieg ſtreitig zu machen. Daß die Kirche im Ausland Verbündete erhalte, werde er niemals dulden. Gegen die Biſchöfe des Auslandes, die von Rom ihre Order erhielten und gegen Deutſchland hetzten, müſſe er einſchreiten, koſte es ſelbſt einen Krieg, meinte er. Deshalb konnte er dem König nicht „zu einer Aufmunterung der monarchiſchen Rechten in Frankreich raten, welche zugleich eine Kräftigung des uns feindlichen ultramontanen Elementes involvieren würde" (an Graf Arnim, 20. Dezember 1872). In ſeiner Sorge um den Kulturkampf glaubte er, es könnte ſich in Frankreich ein Herd katholiſcher Reaktion bilden (Gontaut-Biron). Neben der Befürchtung, es könnte das rekatholiſierte Frankreich, vom Papſte geführt oder wenigſtens aufgemuntert, Deutſchland den Krieg erklären, um die deutſchen Katholiken aus ihrer Kulturkampfbedrängnis zu retten, ſchwebte ihm bei dieſer Begünſtigung des antikatholiſchen, angeblich auflöſenden Republikanismus in Frankreich[23]) ein politi-

ſches Ziel vor, die Iſolierung Frankreichs, das dazu beſtimmt ſein ſollte, den monarchiſchen Staaten die Gefährlichkeit der Republik vorzudemonſtrieren. Wie konſtant und ausſchlaggebend für ihn dieſes politiſche Ziel war, beweiſt der Umſtand, daß er nicht lange nachher es „recht gut" fand, „daß (in Frankreich) die klerikale Strömung die Oberhand hatte, weil dadurch ſeine Wehrfähigkeit geſchwächt würde" (Poſchinger, Tiſchgeſpräche I, 92). Daneben darf nicht unerwähnt bleiben, daß Wilhelm I. und Graf Arnim, der damalige Botſchafter in Paris, in der Frage der Wiederherſtellung der Monarchie anders dachten. Bei ihnen überwog die nach Bismarck „wenig praktiſche" Sorge um die Erhaltung des monarchiſch-konſervativen Gedankens in Europa, der Gedanke der Solidarität der europäiſchen Monarchien. Sie wußten das Poſitive, was die katholiſche Monarchie, ſelbſt die des weltfremden Grafen von Chambord, hatte, höher und richtiger einzuſchätzen. Es iſt alſo eine Entſtellung, wenn Goyau (31 ff.) verſucht, dieſem Einſchüchterungsverſuch Bismarcks im Intereſſe ſeiner kirchenpolitiſchen Ziele einen weit in die Zukunft reichenden, den gegenwärtigen Krieg als Fortſetzung und Vollendung des erſten Kulturkampfes umfaſſenden Sinn zu unterlegen. Dazu war Bismarck viel zu ſehr Realpolitiker, als daß er von ſolchen Dingen „geträumt" hätte. Der Verlauf des Kulturkampfes zeigte ihm immer mehr, wie real die Macht der katholiſchen Kirche war und wie unpolitiſch es wäre, in irgend welcher Form einen neuen Kulturkampf vorzubereiten und ſo ſeine kaum ausgebaute Schöpfung mit einer ſolch unſicheren und zweckloſen Hypothek zu belaſten. Und gar einen internationalen Kulturkampf, der „das Völkerrecht gefährdete", ſollte er für die Zukunft ins Auge gefaßt, wo-

möglich die Verletzung der belgiſchen Neutralität vorgebildet haben!?

Bismarck ließ den Bruch mit Rom nicht fortbeſtehen, ſondern errichtete (wie das jetzt auch Frankreich getan hat) eine Geſandtſchaft im Vatikan und machte vieles von dem, was er an der Kirche geſündigt hatte, wieder gut, dergeſtalt, daß Goyau vor dem Weltkrieg ſchreiben konnte: Der Charakter Preußens und Deutſchlands — dieſer Charakter, der ihnen durch eine jahrhundertelange Geſchichte aufgedrückt iſt, — war für die ganze Chriſtenheit ein Grund mehr, aufmerkſam zu ſein, wenn dieſes ſogenannte evangeliſche Reich die Autonomie der römiſchen Kirche und die Souveränität des Papſttums über dieſe Kirche mit einer Großzügigkeit und höflichen Ungezwungenheit anerkannten, die die katholiſchen Königreiche und Kaiſerreiche nur ſehr ſelten gezeigt hatten.[24])

Der Kulturkampf hat alſo Bismarck und weiterhin der preußiſchen Regierung zu der wertvollen und dauernden Einſicht verholfen, daß nicht auf dem Wege eines Kulturkampfes, ſondern nur auf dem Wege friedlichen, verſtändigen Nebeneinanderarbeitens von Staat und Kirche die ſtrittigen Fragen der Kirchenpolitik und der Kulturförderung gelöſt werden können. Sie hatten um ſo weniger Grund, in der folgenden Zeit von dieſem Wege abzugehen, als die Katholiken trotz der Zertrümmerung ihrer tiefwurzelnden großdeutſchen Hoffnungen, trotz der Kulturkampfnöte raſch in die neuen Verhältniſſe hineinwuchſen, am Ausbau des Reiches ihr redlich Teil mitarbeiteten, an der Größe und Herrlichkeit desſelben innige Freude empfanden, überhaupt durch ihre organiſierte, feſt

in der deutſchen und chriſtlichen Tradition wurzelnde Schichtung mit die tragfähigſten Pfeiler des Reiches wurden. Der konſervative Steinſchüler Friedrich König ſagt ſehr richtig: „Einfügung in den deutſchen Katholizismus bedeutet Einfügung ins deutſche Volks- und Staatsleben.“[35]) Und die Regierung ſollte ſo töricht ſein, noch einmal durch Ächtung von 20 Millionen ihrer Untertanen das organiſche Wachstum des Reiches zu ſtören?

Und dieſes Reich, für das nach einem Worte des franzöſiſchen Nationaliſten Bainville die Zeit arbeitet und das nach demſelben durch ſein natürliches Wachstum auf vollſtändige Hegemonie Anſpruch machen kann, ſollte den Krieg anfangen, um in dem offiziell verweltlichten, größtenteils außerhalb des kirchlichen Einfluſſes ſtehenden Frankreich Kulturkampf zu treiben! Seit 1912 war es ſich ja klar über die aggreſſive Politik der balance of power der einkreiſenden Mächte. „Wilhelm II. iſt zu berechnend, ſein Verſtändnis für die hohe Politik zu entwickelt, als daß er ſich darüber nicht Rechenſchaft gäbe“, ſchreibt der Realpolitiker Bainville,[24]) der nicht in einem Traumreich lebte wie ſo viele ſeiner Landsleute.

Aber nicht bloß die Regierung, auch die katholiſche Kirche in Deutſchland iſt durch den Kulturkampf eine andere geworden. Zwar nicht in dem Sinne des Domherrn Gaudeau, der von einer „heuchleriſchen Entklerikaliſierung des deutſchen und öſterreichiſchen Katholizismus“ (28) ſpricht. Und auch nicht im Sinne des ſchon erwähnten Miſſionars, der behauptet: Im Grunde hat der Kulturkampf mehr Erfolg gehabt, als man gemeinhin denkte. Sein Ziel war, den deutſchen Katholizismus zu nationaliſieren dadurch, daß man ihn von Rom löſte, um ihn zum gelehrigen Werkzeug in den Händen des

Kaiſers und des Reiches zu machen. Das Mittel hat nicht zum Ziel geführt, aber das Reſultat iſt in ſeiner Weiſe erreicht worden (49). Dieſe Pauſchalverdächtigungen des deutſchen Katholizismus, die trotz der ihnen eingangs (VI) beſcheinigten „unzweifelhaften Kompetenz und ſichern Dokumentierung“ auf völliger Sachunkenntnis beruhen und höchſtens durch die gewiſſenloſen Ausſtreuungen der integraliſtiſchen Benigni-Preſſe („La Vigie“) über Deutſchland einigermaßen erklärt werden können, widerlegt man am beſten durch die Worte Goyaus, der den deutſchen Katholizismus zu lange und zu eingehend ſtudiert hat, als daß er ſich an dieſen grundloſen Schmähungen beteiligt hätte. Er ſchrieb in dem zuletzt angeführten Aufſatze: „Im Laufe des Kulturkampfes hatte die Kirche in Deutſchland ein klareres und höheres Bewußtſein von dem ureigenen Geiſt des Katholizismus gewonnen. Dazu hatte ſie nicht bloß Siege über den Staat, ſondern in gewiſſem Maße auch über ſich ſelbſt erringen müſſen, über einen gewiſſen Geiſt germaniſcher Unabhängigkeit, über gewiſſe wiſſenſchaftliche Empfindlichkeiten, die dann von Rom abgetötet wurden. . . . Dieſe Folge kritiſcher, oft ſehr harter Stunden ſtellte die Feſtigkeit der Bande, welche die Kirche Deutſchlands und den Heiligen Stuhl umſchlangen, auf die Probe, und die Probe bewies, daß das Deutſchland der Zeit Leos XIII. nicht mehr das war, in dem hundert Jahre früher die argwöhniſche Emſer Punktation aufgeſtellt wurde, noch dasjenige, das der Theologe Weſſenberg etwas ſpäter gegen Rom zu einigen verſucht hatte.“

Dieſem franzöſiſchen Sachkenner iſt doch auch „dogmatiſche Zuverläſſigkeit und abſolute Kirchentreue“ beſcheinigt (VI). Er mußte alſo wiſſen, was er ſchrieb, als

er 1913 noch dieſe Behauptung aufſtellte und ſie in keiner Weiſe dadurch einſchränkte, daß etwa für die folgende Zeit wieder eine Loslöſung vom „ureigenen Geiſte" des Katholizismus innerhalb der deutſchen Kirche ſtattgefunden hätte.

In einer „Respect aux églises de France" betitelten Broſchüre iſt auf einer Seite die Kirche Montreux-Château abgebildet; ſie iſt ärmlich und zerfallen; daneben ragt der ſchlanke Turm der Kirche von Montreux-Vieux empor. „Zwiſchen beiden iſt nur eine Entfernung von einem Kilometer! Die zerfallende liegt in Frankreich; die neue liegt im Elſaß, und zum Wiederaufbau derſelben dienten die deutſchen Hilfsgelder. Sunt lacrymae!" Dem „Echo de Paris", das am 20. März 1911 dieſen ſchmerzlich bewegten Erguß enthielt und das heute wie damals ſeine chauviniſtiſchen Verleumdungen gegen das „barbariſche" Deutſchland ſchleudert, muß die Gegenüberſtellung dieſer zwei Kirchen doch auch als das, was es iſt, als Symbol erſchienen ſein.

Symbol! Dort eine Kirche, die einſt zu den koſtbarſten Edelſteinen der Weltkirche gehörte, die aber nicht imſtande war, den Kulturkampf abzuwehren, deren Pfarreien infolgedeſſen teilweiſe verödeten, deren Gotteshäuſer da und dort ſchon zerfallen, da noch faſt alles fehlt, was zu dauerndem Beſtand, zu ordnungsgemäßer Funktion nötig wäre. Das Unglück der franzöſiſchen Katholiken war, daß ſie erſt ſpät ernſtlicher daran gedacht haben, von innen und unten geduldig aufzubauen. Sie gingen mehr auf äußere politiſche Erfolge aus und hielten es deshalb am liebſten mit der jeweiligen Macht, die ihnen dieſe Erfolge zu garantieren ſchien, ſo 1851 mit Napoleon III., ſo 1889 mit Boulanger, ſo 1914/15 mit dem Nationalismus. Seit

der Durchführung der Trennungsgeſetze begann auf allen Gebieten der kirchlich-religiöſen Wirkſamkeit namentlich in den größeren Städten eine Erneuerung, die gewiſſe Erfolge zeitigte und der Kirche in den gebildeten Kreiſen neue Sympathien und Anhänger ſchuf. Aber die raſche Verſchreibung an den unerleuchteten Nationalismus und die Teilnahme an ſeinem Verleumdungs- und Verhetzungsfeldzug mußte die franzöſiſche Kirche wieder um ein Beträchtliches zurückwerfen und manches von dem gefährden, was an anderen Stellen dieſes Buches als verheißungsvoll begrüßt wurde.[37])

Symbol! Hier eine Kirche, die ſeit der Kirchenſpaltung unter wechſelnder Herrſchaft wechſelvolle, nicht immer rühmliche Schickſale erduldet, die aber im 19. Jahrhundert einen glänzenden Aufſtieg erlebt hat. Niemand anders als Goyau hat in ſeinen vier Bänden „L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme" mit Sachkenntnis und Verſtändnis den verwickelten Urſachenkomplex darzuſtellen verſucht, der dieſen Aufſtieg bedingt hat. Es war von 1830 bis 1870 eine mühſelige Kleinarbeit, eine Zeit langſamer innerer Feſtigung und Zuſammenfaſſung der erwachenden Kräfte im Hinblick auf endgültige Durchſetzung. Die Früchte dieſer vorbereitenden Tätigkeit zeigten ſich dann in dem der Kirche Deutſchlands und ſpeziell Preußens aufgedrungenen Kampfe. Wie ein Mann erhoben ſich Klerus, Adel und Volk, katholiſche Beamte und katholiſche Parlamentarier und ließen ſich durch keinerlei Bedrängung und Beſtrafung abhalten, für die Freiheit ihrer Kirche zu kämpfen, bis der Kulturkampfgeiſt an dem feſten Wall glaubensſtarker Männer erlahmte. Und was damals an Glaubensmut und Glaubenskraft, an Begeiſterungsfähigkeit und Diſziplin, an Kirchentreue und

Organiſationsſinn errungen wurde, das iſt bis heute der Stolz und die Zierde der deutſchen Kirche. Sie hat auch nach dem Kulturkampf viele Anfechtungen zu überwinden gehabt, Anfechtungen, welche wie die integraliſtiſchen Verdächtigungen beſonders auch in Frankreich gehegt und verbreitet wurden.[20]) Aber ſie iſt dieſer Schwierigkeiten Herr geworden. Und noch immer ſteht ſie trotz ſchmerzlicher Abtrennungen mit ihren ſtattlichen, ſtets gefüllten Kirchen, mit ihren faſt allen Bedürfniſſen entgegenkommenden Vereinen, ihrer ſozialen Verſöhnungskraft, ihrer gut geleiteten Preſſe achtunggebietend da und wünſcht nichts ſehnlicher, als mit allen Glaubensgenoſſen und der ganzen Welt den Frieden zu halten, der auf Gerechtigkeit gebaut iſt: Justitia et pax osculatae sunt (Pſ. 84).

XIX. Die höhere Ebene.

Das geſchichtlich vergiftete und ſich noch immer heilloſer vergiftende Verhältnis von Frankreich und Deutſchland iſt die große Wunde am Körper Europas.

Überzeugt, daß eine Heilung dieſer Wunde nur auf einer höheren Ebene, nur durch den gemeinſamen Dienſt an übernationalen Wahrheiten und Idealen angebahnt werden kann, will ich einmal verſuchen, in den mir zugegangenen franzöſiſchen Veröffentlichungen nur das Poſitive zu ſehen; will es kundtun, leiſe hoffend, daß hüben wie drüben ſo am beſten die guten Geiſter geſtärkt und geſtützt werden.

In den Zeiten, die der großen Entzweiung vorangingen, wurden auch in Deutſchland da und dort die liebeglühenden, tatweckenden Apoſtelrufe[1]) des Ethikers Eugène Beaupin geleſen, der aus der chriſtlich-demokratiſchen Jugendvereinigung des Sillon (S. 280 ff.) hervorgegangen iſt. Der „Sillon", der wegen gewiſſer Unvorſichtigkeiten und demokratiſcher Übertreibungen verurteilt worden iſt, bot im einzelnen doch ſo viel des Schöpferiſchen und Großzügigen, des Echten und Heldiſchen, daß man ſich immer zu ihm hingezogen fühlte. Wie wohl tat es daher, als das erſte Buch, das nach Abſchluß des Waffenſtillſtandes herübergelangte, aus dem alten Sillonkreis kam und deſſen geiſtige Hochherzigkeit nicht verleugnen konnte! Es war ein Kriegsbüchlein Beaupins, entſtanden aus Faſtenpredigten (Rouen 1916), veröffentlicht 1918 unter dem Titel „Les Catholiques français et l'Après-Guerre". Beaupin ſucht, ausgehend „von den unleugbaren Fortſchritten in der Heiligung vieler

Seelen, die ſittlichen und religiöſen Anlagen zu erkennen, die in den Herzen Wurzel faſſen und uns helfen können, den Stand des Glaubens, der Frömmigkeit, des Opfer- und Apoſtelgeiſtes in der franzöſiſchen Geſellſchaft und beſonders unter den Katholiken noch zu erhöhen". Ich habe darin kein Wort gefunden, das Anſtoß erregen könnte. Es iſt der alte, weitherzige, kaum durch die Jahre etwas gemeſſener gewordene Sillongeiſt, der hier im Intereſſe des Reiches Gottes und der unſterblichen Seelen am Werke iſt. Er ſpricht über „den religiöſen Zuſtand Frankreichs", der heute ſich wohl allerdings auch etwas beſchatteter zeigen dürfte, über „Reform und Fortſchritt des chriſtlichen Lebens", über „das Problem der Erziehung", über „die Beziehungen der franzöſiſchen Katholiken untereinander" und über „unſere Pflichten denen gegenüber, die nicht unſeren Glauben teilen". Beſonders dieſes letzte Kapitel enthält herrliche Worte über die Polemik mit Andersgeſinnten: Es gelte, dem Irrtum den Wahrheitskern, den er enthalte, zu entreißen; es gelte, alle Kämpfe zwar kraftvoll, aber ſachlich zu führen und nicht die Perſonen treffen zu wollen. Es entſprach der überlebensgroßen Bedeutung, die Kardinal Mercier für ganz Frankreich gewonnen hat, wenn ſein Denkeranſehen auch gerade hier zur Stütze dieſes Satzes ausgiebig herangezogen wird. Möchten ſeine Gedanken allſeits und über den Wortſinn hinaus die Beachtung finden, die ſie verdienen! Als er eines Tages auseinanderſetzte, daß das atheiſtiſche Freidenkertum unfähig ſei, die Sittlichkeit zu hüten, und daß es ſeine Rechtstitel auf die Bekämpfung des Verbrechens verloren habe, fügte er doch ſogleich hinzu: „Ich habe die Lehren ins Auge gefaßt und hüte mich, die zu beurteilen, die

davon durchdrungen ſind oder ſie verkünden. Der Menſch, der ſich verirrt, iſt immer mehr wert als ſeine Grundſätze, weil im Gewiſſen ein natürlicher Zügel iſt, der den Menſchen hindert, die letzten logiſchen Folgerungen aus ſeinem Irrtum zu ziehen. Dagegen bleibt der Apoſtel der Wahrheit immer hinter ſeinem Programm zurück, weil im Herzen des Menſchen böſe Begierden ſind, die, wenn ſie nicht bekämpft werden, den Willen lähmen und ihn das erſtrebte Ziel nicht erreichen laſſen." Ebenſo gewinnt der Zuſatz Beaupins ſinnvolle, erwägenswerte Gegenwartsbedeutung: „Feſt ſchlagen iſt nicht gleichbedeutend mit gerecht ſchlagen. Ein gewiſſer Ton des Spottes und der Verhöhnung erſetzt niemals einen guten Beweisgrund . . . Ehrlichkeit, Großmut, Höflichkeit, feines Benehmen ſind chriſtliche Tugenden. Üben wir ſie zuerſt, damit die, die ſie nicht üben, uns nicht antworten können, wir müſſen uns erſt ſelber kurieren, ehe wir das Recht in Anſpruch nehmen wollen, ihnen eine Lehre erteilen zu wollen . . . Streben wir danach, denen, die wir belehren wollen, zu zeigen, daß wir ſie lieben . . . Eine Atmoſphäre der Verachtung und der Anſchwärzung ſchaffen, mindert auf die Dauer die Autorität und zieht die Funktionen ins Gemeine. Auch hier ſind Maß und Takt notwendig. Und es fragt ſich, ob unſere Aufgabe nicht vor allem in der Reinigung der Luft durch allmähliche Hebung des Niveaus der Beſtrebungen und Kontroverſen beſteht."

Als nächſter durchbrach Maurice Brillant, der wie Beaupin dem Sillonkreiſe angehört, den eiſernen Ring. Ich hatte vor dem Krieg in einem Büchlein („Die Früchte einer ſozialſtudentiſchen Bewegung", 1913, S. 56) ſeinen erſten Gedichtband („Les Matins d'Argent") beſprochen und unter anderem geſagt, ſie ſeien „ganz ge-

taucht in die Glut eines nervenſtärkenden, tatenfrohen Idealismus und in den dämmerſchönen Zauber eines in Gott gefundenen Friedens". Als ihm dies nachträglich mitgeteilt wurde, ließ er mir ſein neueſtes Erzeugnis „Rapsodie mystique" (in „Les Lettres", 1. Juni 1920, S. 549 ff.) ſchicken. Man merkt die ungeheure Vertiefung und Verinnerlichung, die das religiöſe Innenleben des Verfaſſers erfahren hat, und freut ſich, daß überall der Ernſt der Zeit die Ernſten unter den Menſchen auf dem Wege der Gottesſehnſucht weitergetrieben hat.

O monde, dont j'aimais la grâce veloutée,
Éphémère décor où j'ai joué mon rôle,
Voici la paix et la musicale sérénité.
Je marche dans votre éternelle vanité,
Sans que les jours meurtrissent mes épaules.
Nul bruit n'empêchera mon rêve de chanter.
Qu'importe la compagne redoutée,
Qu'importe la Douleur dont le souffle me frôle
Et la fragilité
De notre vie qui danse avec l'ombre des saules?
Mon Dieu, dans le décor qui voulait m'enchanter
Je ne vois plus que l'or de votre charité . . .

„O Welt, deren ſamtnen Reiz ich geliebt,
Eintagsſchmuck, in dem ich meine Rolle geſpielt,
Sieh, da iſt Friede und ſingende Klarheit.
Ich ſchreite dahin in deinem ewigen Schein,
Und das Leben ſchmerzt meine Schulter nicht.
Weiter klingt mein Traum im Getöſe.
Was gilt der arge Genoſſe,
Was gilt der Schmerz, deſſen Hauch mich ſtreift,
Und das zerbrechliche Leben,

Das tanzt mit den Schatten der Weiden?
Mein Gott, in der Zierwelt, die mich wollte bezaubern,
Sehe ich nur noch das Gold deiner Liebe."

Ja, ſchmerzerfüllt iſt alles und gebrechlich. Wir wiſſen es heute. Und wir danken es Brillant, daß er „ein wenig Muſik um eine erhabene Lehre erklingen" läßt und ſo neue Zugänge ſchafft zu den unzugänglichſten aller Gewißheiten, zu der Wahrheit und Liebe Gottes, die allein Heilung zu bringen und Ordnung zu ſchaffen vermögen.

Wie ſtark der myſtiſche Zug unter der franzöſiſchen Jugend iſt, beweiſen auch die neueſten Bücher von Robert Vallery-Radot, dem Nachkommen Paſteurs, deſſen Wirken ich einſt an derſelben Stelle gedacht habe. Sein Werk „Le Réveil de l'Esprit", mit dem Pauluswort „Löſcht den Geiſt nicht aus!" als Motto, iſt dem während des Krieges verſtorbenen Grenobler Philoſophieprofeſſor Georges Dumesnil gewidmet, der in der Zeitſchrift „L'Amitié de France" eine religiös ergriffene Jugend von ſtarker Durchſchlagskraft geſammelt hatte. „Ihm," ſo lautet die Widmung, „der liebevolles Verſtändnis für die neuen Generationen hegte und der es verſtand, unſere teuerſten Intuitionen über die Wirklichkeit der Subſtanzen und die Offenbarungen des menſchgewordenen Wortes in ſtrenger Beweisführung zu verketten." Frucht einer ſchon lange dauernden geiſtigen Offenſive (1905—1916), zeigte der letzte im Kriege entſtandene Teil, wie die ganze Erneuerungsbewegung nicht in der Betrachtung ſtecken bleiben, ſondern gerade auch die Quellen der Tat wieder zum Fließen bringen wollte. „Unſere Tat iſt unſere Liebe". Dies Wort iſt bezeichnend. Im Gegenſatz zu den vielen, die, wie auch in Deutſchland ſo manche Neumyſtiker, an Tau-

ler, Ruysbroeck u. a. nippen und haltlos zwiſchen mehr oder minder echten Gefühlen hin und her ſchwanken, ſuchen die reifſten unter den jungen franzöſiſchen Gläubigen ihre Myſtik zu verankern, wie das ſchöne Kapitel Vallérys-Radots „Le Renouveau mystique“ zeigt. Scharf geht er hier zu Gericht mit den Füchſen, die hungrig die Weingärten des Geliebten umſchleichen, da alle mythologiſchen und naturaliſtiſchen Gärten vertrocknet ſind, mit dem neurаſtheniſchen Myſtizismus mondäner Herkunft und ſeinen Bewunderern, den Beſuchern der 11-Uhr-Meſſen von Saint Thomas d'Aquin und Sainte Clotilde (vornehme Viertel). „Wachen wir alſo und verdoppeln wir unſeren Eifer, damit die reine Lehre gehütet und übermittelt werde. . . . Die katholiſche Myſtik wird das Romaneske, die leere, gefährliche Träumerei, die lügneriſche Idealiſierung der Leidenſchaften töten.“ (S. 120 ff.)

Sein Kriegsbüchlein „L'Homme de Douleur“ (1918) möchte ich all denen empfehlen, die nach der Leſung von Barbuſſe das Gefühl endgültiger Ernüchterung und innerer Leere haben. Dieſe Betrachtungen mit ihrer wunderbaren Einfühlung in die Notwendigkeit der Leidensnachfolge Chriſti werden ihm die Gegenwart und Wirkſamkeit des Ewigen inmitten des Zeitlichen trotz aller naturaliſtiſchen Verirrungen ſieghaft zum Bewußtſein bringen.

Am geordnetſten und zugänglichſten zugleich kommt die Myſtik in der Liturgie zum Ausdruck. Die liturgiſche Zeitſchrift „La Vie et les Arts liturgiques“ (1913 gegründet von dem verſtorbenen Benediktiner Dom Beſſe) iſt mit ganz geringen Unregelmäßigkeiten auch während des Krieges erſchienen. In der Oktobernummer 1919 gibt Dom Beſſe eine ſehr lehrreiche Überſicht über die Fortſchritte der liturgiſchen Sache in Frankreich und Belgien.

(Vergleiche beſonders „Die Bewegung gegen den Verfall des liturgiſchen Geiſtes“.) Die Zerſtörung der vielen Kirchen im Kriegsgebiet gibt den chriſtlichen Künſtlern ein reiches Feld der Betätigung. Insbeſondere wirkt die „Société Saint-Jean“ durch Veranſtaltung von Vorträgen und Ausſtellungen in dieſem Sinne. Eine im Pavillon Marſan organiſierte Ausſtellung der „Arts décoratifs“ bezeugte die Entſchloſſenheit, „mit der Achtung vor den beſten liturgiſchen Traditionen die Anforderungen einer feinen, zeitgemäßen Kunſt zu verbinden“. Unter dem Vorſitz des Altmeiſters der liturgiſchen Forſchung Pierre Batiffol hatte ſich ebenfalls während des Krieges die „Société des amis des arts liturgiques“ gebildet. Man veranſtaltet Ausſtellungen, muſikaliſche Vorführungen, Zeremonien. Biſchöfe, denen die Wiedergeburt der Liturgie am Herzen liegt, berufen die Mitglieder zur Einführung. Die rührige „Revue des Jeunes“ nimmt lebhafteſten Anteil an der liturgiſchen Intereſſierung. Die Liller Diözeſe ſcheint auf dem Wege der Verwirklichung am fortgeſchrittenſten zu ſein. Sie hat einen Leiter der liturgiſchen Veranſtaltungen, liturgiſche Diözeſanverſammlungen und eine eigene liturgiſche Zeitſchrift „La Voix de l'Eglise“.

Eine beſondere Erwähnung verdient die im Schatten der „Société de Saint-Jean“ gegründete Künſtlerſchule „L'Arche“, deren allgemeines Ziel die Erneuerung der religiöſen Kunſt und des Kunſtgewerbes iſt. Sie lehnen den Kitſch, die falſche Sentimentalität, den Individualismus und den Hochmut ab. Sie ſind durchdrungen von der Notwendigkeit eines poſitiven Programms, einer feſt umriſſenen Kunſtlehre, der Achtung vor der kirchlichen Tradition, der brüderlichen Gemeinſchaft, in deren Mittelpunkt

die Liebe zu Gott als ſtärkſtes Band ſtehen muß. Theologen wie der ſchon genannte Dom Beſſe, die Dominikaner Gillet und Louis, der Jeſuit de Tonquédec, die Maler M. Denis und G. Desvallières und Robert Vallery-Radot als Dichter und Freund der erſten Stunde gehören dem Ehrenausſchuß an und haben auch Mai-Juni 1919 den erſten Vortragszyklus gehalten, der mit gedruckt vorliegt. („L'Arche". Les conférences de 1919. Mlle Reyre, Sécrétaire de l'Arche, 202 boulevard Saint-Germain.)

Gleich im erſten Beitrag, der Anſprache Dom Beſſes bei der Meſſe der erſten Station, iſt das Programm der liturgiſchen Erneuerung charakteriſtiſch zum Ausdruck gebracht: „Jede religiöſe Unterweiſung, jede Theologie, die nicht Geſang, Dankſagung weckt, jede Theologie, die nicht zu religiöſem Erleben (au lyrisme religieux) führt, iſt ſchwach." (S. 6.) Die übrigen Vorträge handeln von „den liturgiſchen Erforderniſſen und der künſtleriſchen Freiheit" (Louis), von dem „katholiſchen Glauben und der Kunſt" (Desvallières), dem „Erziehungswert der religiöſen Kunſt" (Gillet), „der liturgiſchen Schönheit und der Theologie" (de Tonquédec), „Farbe und Licht im Rahmen der Liturgie" (Cl. Beſſe) und „von der Kirche und der Wiedergeburt der Gemeinweſen", ein wunderbarer Beitrag, in dem Vallery-Radot von der Kirche, „der ewigen Hüterin des Gemeinweſens", ſpricht, die nicht wie die heidniſchen Künſtler von außen, ſondern von innen wie die Bienen allen Dingen, Paläſten, Läden und Häuſern ihre heimlich beſeelende Ordnung, ihren ſinnvollen, echt menſchlichen Reiz gibt. Ergreifend iſt insbeſondere, was er von dem Haus ſagt, das heute keine „Bleibe" mehr iſt (maison = mansionem < manere), ſondern ein im-

meuble mit wechſelndem, gleichgültigem, namenloſem Inhalt.

Nachdem er den „Segen" der modernen Welt mit Péguyſcher Schärfe gebrandmarkt hat, ſtellt er ſich einen Augenblick auf „die höhere Ebene" von Verſailles und urteilt: „Wenn die Geſellſchaft der Nationen gegründet wird, wird ſie ganz ſicher nur die amtliche Anerkennung dieſer verworfenen Ordnung ſein. Damit wollen ſie die Chriſtenheit erſetzen!" (S. 92.)

Noch ſchärfer tut René Johannet dieſes Zerrbild ab: „Die Formel ‚Geſellſchaft der Nationen' hat bis jetzt nur als Vorwand zu recht lichtſcheuen Unternehmungen gedient. Man kann nicht annehmen, daß die Zukunft an dieſer Tatſache etwas ändern wird. Der derzeitige Friede iſt nicht ein Ergebnis des Vertrages; er beſteht trotz des Vertrages infolge der allgemeinen Erſchöpfung. Der Krieg wird wieder aufleben an dem Tage, wo irgendeiner der Beſiegten ſich ſtark genug fühlen wird, nein zu ſagen und dieſem Nein mit den Waffen in der Hand Nachdruck zu verſchaffen. Und wieder erkenne ich keine Ausſicht auf dauerhaften Frieden außerhalb des Katholizismus. Die Phantaſtereien Wilſons, der angelſächſiſche Imperialismus, die wilde Hanswurſtiade der verſchiedenen Sozialismen werden uns nur Blut und Tränen bringen. Wenn etwas aus der langen Geſchichte der letzten Jahre hervorgeht, ſo iſt es die Unfähigkeit der liberalen, programmlos (vaguement) ſozialiſierenden, heuchleriſch plutokratiſchen Demokratien, Ordnung um ſich zu ſchaffen."[2])

XX. Die große Hoffnung.

Die Frage, ob die katholiſche Kirche in Frankreich eine Wiedergeburt erlebt hat, wird von dem Abbé Louis Rouzic bejaht. Von ſeinem auf drei Bände berechneten Werke „Le Renouveau catholique“ ſind bis jetzt zwei erſchienen: Der erſte iſt betitelt „Die Jungen vor dem Kriege“, der zweite „Die Jungen während des Krieges“, der dritte „Die Jungen nach dem Kriege“ ſoll die Notwendigkeit der Heranbildung einer Elite und die Mittel dazu behandeln.[1]) Im erſten Bande erfahren wir, wie ſich der Aufſtieg in geiſtiger, ſittlicher und religiöſer Hinſicht allmählich vollzog, im zweiten, wie die alſo erneuerte Jugend in der Feuerprobe des Krieges ſich bewährte. Hier teilt der Verfaſſer, der Religionslehrer an der altberühmten Pariſer Ecole Sainte-Geneviève iſt, Feldpoſtbriefe — merkwürdigerweiſe ohne jegliche Datierung — ſeiner ehemaligen Schüler mit. Auf dieſe Briefſammlung näher einzugehen, erübrigt ſich, glaube ich. Sie beweiſt nur, daß dieſe katholiſche Muſteranſtalt eine feſte Tradition und die Schülerſchaft ein ſtarkes Gefühl der Zuſammengehörigkeit hat. Sie beweiſt außerdem, daß Rouzic ein tüchtiger Religionslehrer und Seelenführer iſt, der ſich während des Krieges unendliche Mühe gegeben hat, in ſtändigem brieflichen Verkehr mit ſeinen ehemaligen Schülern zu bleiben. Ich glaube gern, daß es ihm ein Herzensbedürfnis war, dem Andenken ſeiner zum großen Teil gefallenen jungen Freunde dieſes Denkmal zu errichten. Ob man aber darin ohne weiteres „das Bild der ganzen franzöſiſchen Jugend erkennen“ darf, möchte ich ſehr bezweifeln. Die zu Beginn des Krieges einſetzende religiöſe Erneuerung hat in Frank-

reich ſo wenig angehalten wie in anderen Ländern. Sie iſt zuerſt in der gefährlichen Etappenluft, dann auch in der Heimat und an der Front durch überflutenden Egoismus und Materialismus erſtickt worden. Auch in Rouzics hellem Bilde blitzt dies gelegentlich durch: „Wird Gott uns dieſes Mal noch retten wollen bei all der Spötterei, die man ihm antut, und bei der Unſittlichkeit, die in ſo außerordentlichem Maße herrſcht? Es ſcheint nicht, daß viele Franzoſen den Ruf zu Buße und Demut, der in unſeren Prüfungen liegt, vernommen haben“ (II, 99). Im allgemeinen mag wohl hier wie überall gelten: Was echt und kernig war, iſt durch all die Not dem Weſenhaften, Gott und der Seele, nähergekommen. Wo ſchon vor dem Kriege der Wille bereitet, die Richtung gewieſen war, da mochten die aufwühlenden Erlebniſſe wunderbare Blüten hervortreiben.[2])

Und das iſt denn die Aufgabe des erſten Bandes, zu zeigen, wie die behauptete Erneuerung im einzelnen vorbereitet worden iſt. Das erſte Kapitel behandelt den Tiefſtand des religiöſen Lebens in der Zeit des Szientismus (1880—1905: Glaube an die Allmacht der Wiſſenſchaft — Renan, Taine, Berthelot, Zola) und des bald ſkeptiſch müden, bald unverpflichtet genießenden Dilettantismus. Als einer der Gründe dieſer Erſcheinungen wird Anbetung der deutſchen Philoſophie, der deutſchen Literatur, der deutſchen Muſik genannt und als Zeichen beſchämender Verwirrung der Geiſter folgendes Urteil von Paul Adam angeführt: „Man kann ſagen, daß jetzt gegen Ende des 19. Jahrhunderts Deutſchland das Land iſt, von dem wir das meiſte für den Geiſt beziehen. Das Elend von 1870 wird durch die geiſtigen Güter, die der Sieger uns bringt, wieder gutgemacht.“ Kapitel 2 ſtellt

die Überwindung des Szientismus dar: Lachelier, Ollé-Laprune, Blondel, Boutroux, Bergſon, Le Roy, Paſteur, Henri Poincaré, Duhem, Fouillée, Renouvier, Bourget, Brunetière. Kap. 3 verzeichnet einen falſchen Anlauf: das Neuchriſtentum Paul Desjardins (Le Devoir préſent, 1890), Henry Bérangers u. a., für die Moral und Geheimnis alles, Dogma und Kirche aber nichts waren. Kap. 4 bringt die erſten aufſehenerregenden Umfragen: „Feſtſtellung eines Frühlings". Agathon bezeichnete: Tatſinn, Patriotismus, Sittenreinheit, katholiſche Wiedergeburt, politiſchen Realismus als die Charakteriſtika der Jugendbewegung. „Es handelt ſich hier nicht mehr um eine unbeſtimmte Religioſität ohne Stützpunkt und Rahmen wie bei der literariſchen Modebewegung um 1890, die einer Art myſtiſchen, zarten Idealismus für Ungläubige das Wort lieh. Das religiöſe Empfinden der Neugekommenen bejaht ſich in der traditionellen Form aufrichtiger Hingabe an den Katholizismus." (L'Opinion, 1912.) Die Sehnſucht nach der Fülle des Lebens brach durch. (Bergſon!) „Das Denken von heute iſt allen Ideen zugewandt, die durch das Wort Leben dargeſtellt werden, wie das Denken von 1850 allen durch das Wort Vernunft dargeſtellten Ideen ergeben war" (Bourget). Kap. 5 gibt „die Elemente des Frühlings": Junge Leute von 14 bis 20 und einigen Jahren, und zwar am zahlreichſten in der Stadt und in den freien Berufen. (Vgl. P. Mainage, Les témoins du renouveau catholique.) Einzelbekehrungen, atmoſphäriſche Bekehrungen (vgl. die Kreiſe um Jammes und Claudel, Péguy und Lotte), Erweiterung der Sympathiezone. Früher geſchahen die Bekehrungen ſpät oder kamen überhaupt nicht zum Ziele. Heute will man feſten Boden unter ſich und ein

deutliches Ziel vor ſich haben. Der Dilettantismus, der ſich in Sehnſucht gefällt und über die Grundſätze lächelt, iſt abgetan. Kap. 6 geht auf die „Einzelzüge" ein: Die Jungen ſtudieren das Chriſtentum, befolgen ſein Geſetz, pflegen das innere (myſtiſche) Leben, geſellen zum Denken die Tat, insbeſondere den Patriotismus. André de Bavier, der vom Proteſtantismus kam, fand erſtaunt „eine richtige Wiſſenſchaft von dem inneren Leben" vor. Die großen katholiſchen Myſtiker werden wieder lebendig: Bernhard, Franz von Aſſiſi, Gertrud, Katharina von Siena, Thereſia, Franz von Sales. Nicht das Subjektive wird an ihnen empfunden, ſondern „die Kraft ihres traditionellen Glaubens, die Genauigkeit ihrer traditionellen Frömmigkeit" (René Salomé). Dieſer Objektivismus hindert nicht eine große Innigkeit in der Art Ozanams. Der Apoſtelgeiſt wächſt. Das Beiſpiel Montalemberts, Ozanams, de Muns, Harmels, Brunetières, Lorins befeuert junge Herzen zu Tat und Bejahung, zu Diſziplin und Optimismus. „Es ſcheint ſogar, als wenn am Katholizismus gerade die Diſziplin und das Dogma ſie anziehen," ſchrieb Paul Boncour in der Zeitung „Le Radical". In Kap. 7 („Die Urſachen des Umſchwungs") wird ziemlich eingehend dargelegt, wie gewiſſe Einrichtungen, gewiſſe Bücher und gewiſſe Führer der auf neues Leben erpichten Jugend das kirchliche Erbgut übermittelt haben. Es iſt ja nach einem Worte von Maurice Barrès „eine Jugend, die ein Erbgut antritt und verwaltet und doch zugleich in Neuland hinausdrängt". Kap. 8 faßt die Ergebniſſe zuſammen u. a. durch die blitzartig die veränderte Seelenlage beleuchtende Gegenüberſtellung der Akademierede Renans von 1882 („Wir leben vom Duft einer leeren Vaſe") und der Rede Bazins von 1913

bei der Verkündigung der „Tugendpreiſe", in der „Unſer Herr Jeſus Chriſtus" wieder mit ſchlichter Selbſtverſtändlichkeit bekannt wird.

Der Verfaſſer bietet fleißig geſammeltes Material in überſichtlicher, ſtiliſtiſch gewandter Darſtellung. Hauptquelle iſt wohl die gut geleitete „Revue des Jeunes". Das Buch iſt geeignet, im großen und ganzen den Leſer ſtimmungsmäßig ziemlich nahe an die großen Hoffnungen heranzubringen. Statiſtiſche Angaben fehlen leider faſt ganz. Die am Ausgang des 19. Jahrhunderts neu in Wirkſamkeit tretenden Faktoren ſind ideengeſchichtlich nicht ſcharf genug herausgearbeitet. Dazu iſt die Literatur des Sillon- und Péguy-Lotte-Kreiſes zu wenig durchgearbeitet. Die innige Verſchränkung des katholiſchen und vaterländiſchen Standpunktes tritt überall in den Vordergrund, ohne daß man indes den Eindruck hätte, es käme das Religiöſe dabei zu Schaden. Der tiefſte Grund für dieſe echt franzöſiſche Zuſammenſchau, die lebendige mittelmeerländiſche Tradition der Humanität, die das Kirchliche und Nationale gerade auch in ihrem an ſich nicht unverſtändlichen Anſpruch auf geiſtige Weltgeltung verbindet, tritt an mehr als einer Stelle hervor. Angenehm berührt es, daß die Schmähung faſt ganz fehlt. („Die wilde Horde der Barbaren" [II, XIV] iſt eine Ausnahme!) Ein Briefſchreiber ſah nicht nur die Hoffart der Deutſchen, die „ihre Verbrechen durch das Geſetz Gottes rechtfertigen, ſondern auch die Hoffart der Franzoſen, die in politiſcher und beſonders in religiöſer Hinſicht ihr Unrecht nicht einſehen wollen, ja ſogar die Erwähnung des Sühnegedankens in den Predigten verbieten" (II, 91). Bei der Beurteilung des ausländiſchen Einfluſſes wird von deutſchen Leiſtungen nur das alte Zentrum als vorbildlich hinge-

ſtellt. Außerdem iſt noch v. Ruvilles Bekehrung erwähnt. Von M. Gladbach, wo ſo manche Franzoſen zu Gaſt und Lehre waren, weiß Rouzic nichts zu ſagen, von der Action populaire von Reims allerdings auch nichts. Immerhin ſcheint ſich hier eine gewiſſe nüchterne Unbefangenheit durchzuarbeiten, von der man nur wünſchen kann, ſie möchte in Frankreich bald die Oberhand gewinnen, nicht zuletzt deshalb, damit der erneuerte franzöſiſche Katholizismus all ſeine Werte im Intereſſe des Wiederaufbaues eines chriſtlich-europäiſchen Solidarismus zur Geltung bringen kann.

Und er hat bedeutende, anderswo nicht oder nicht in der gleichen Qualität ausgebildete Leiſtungen auf religiöſem, wiſſenſchaftlichem und künſtleriſchem Gebiete einzuſetzen, und zwar noch viel mehr, als das aus dem feuilletoniſtiſch gearbeiteten Werke Rouzics erſichtlich iſt. Es fehlt faſt überall gerade die Bezugnahme auf den Inhalt deſſen, was in Theologie, Philoſophie, Geſchichte, Literatur, Kunſt und exakter Wiſſenſchaft von Katholiken erarbeitet iſt und als Baſis der Erneuerung betrachtet werden muß. Um dies leiſten zu können, darf man allerdings nicht gleichzeitig acht Werke als in Vorbereitung befindlich ankündigen, wie Verfaſſer tut. Raum für dieſe Dinge hätte durch Weglaſſung von Rhetorik und Nebenſächlichem (Le Rosaire vivant, La Société Saint-Benoît-Joseph-Labre) leicht gewonnen werden können. In Frankreich hatten ſich ja gerade die katholiſchen Laien vielfach von der Politik zurückgezogen (vgl. Demolins: A-t-on intérêt à s'emparer du pouvoir?). So wurde viel Kraft für geiſtige Arbeit frei. Und gerade die katholiſchen Wiſſenſchaftler ſind mit die wirkſamſten Träger des Erneuerungsgedankens geweſen: Ollé-Laprune, de

Lapparent, Brunetière, Fonſegrive in Paris, Dumesnil und Guiraud in Beſançon, Graſſet in Montpellier, Blondel in Aix, Duhem und Imbart de la Tour in Bordeaux, Pierre de la Gorce, Duthoit, Boiſſard in Lille. Welches ſchöne Kapitel über katholiſche Laienapologeten hat ſich Rouzic da entgehen laſſen! Wie glänzend und tiefwirkend zugleich waren da insbeſondere die Philoſophieprofeſſoren: die Linie Gratry, Ollé-Laprune, Blondel, daneben die beiden von feurigem Apoſtelgeiſt verzehrten, nun während des Krieges entſchlafenen Fonſegrive und Dumesnil, von den ſtilleren Lachelier und Delbos ganz abgeſehen! Wie gerne und oft verließen ſie die Fachbezirke, um der Jugend Licht und Leben, Liebe und Freundſchaft zu ſchenken! Wie oft mußten wir da bedauernd hinüberſchauen in dieſe weitgeöffneten, vom Strome des Lebens durchpulſten Univerſitätshallen!

Was die Philoſophie erarbeitet hatte, das hat die Literatur neu erlebt, ausgeformt und in Kurs geſetzt. Heute, wo Bourget und Bazin, Bordeaux und Baumann, Péguy und Claudel, Vallery-Radot und Ghéon oft mit Romanauflagen von mehr als hunderttauſend katholiſches Gedankengut auch in die früher hiefür unzugänglichſten Kreiſe tragen, iſt es nicht mehr ſo wie vor 20 Jahren, wo man meinen konnte, die zwei Literaturen (die religiöſe und die weltliche) hätten gar nichts mehr miteinander zu tun: Ein Zuſtand, der ſicher für beide Teile unerfreulich war. Die junge katholiſche Literatur wird an den verſchiedenſten Stellen erwähnt, aber leider auch nicht gegliedert und gewertet. Der „Sillon", deſſen erweckende Kraft doch kaum überſchätzt werden kann, iſt entſchieden zu kurz gekommen. Auch „die ſozialen Wochen"

ſind nur ganz oberflächlich charakteriſiert. Warum iſt Goyaus Tätigkeit gar nicht gedacht?

An und für ſich iſt das Beſtreben erſichtlich, die Erneuerungsbewegung aus ihren innerſten, rein religiöſen Antrieben verſtändlich zu machen. Das iſt ja in der Tat das Neue und Erfreuliche: Die Ablehnung des Müden, Halben, Mittelbaren, Vorläufigen, dieſer Zug zum Weſentlichen, dieſer Blick aufs Ganze, dieſer Wille zum Letzten. Daher betont Rouzic mit Recht unter den Urſachen die Wiedereinführung der Exerzitien (VII 6: Les retraites fermées) und die Wiederbelebung der Liturgie (VII 7). Hier iſt ſeltſamerweiſe nur eine troden ſchematiſierende Sacherklärung, anſtatt einer miterlebenden Einſetzung des liturgiſchen Faktors in den geiſtigen Prozeß gegeben. Nur am Schluß iſt kurz die Kapelle der Benediktinerinnen in der Rue Monſieur in Paris erwähnt, wo Coppée, Brunetière, Huysmans beteten und Pierre de Lescure Möhler und Newman überdachte. Daß die Liturgie bei der Bekehrung Claudels eine Rolle ſpielte, wird geſagt, nicht aber, daß ſie auch in ſeinen Werken (ebenſo wie in denen Péguys) wirkſam geworden iſt. Als Einleitung der liturgiſchen Erneuerung wird Chateaubriands Génie du christianisme (1802) bezeichnet, aber vergeſſen werden die Anregungen, die Lamennais und die Grundlegungen, die Dom Guéranger und die Abtei von Solesmes gegeben haben.

Immer wieder zeigt ſich im Verlaufe der Darſtellung, um zum Schluß noch auf ein auch nicht genügend hervorgehobenes Charakteriſtikum einzugehen, wie in Frankreich das Perſönlich-Inſpiratoriſche hervor- und das Sachlich-Organiſatoriſche zurüdtritt. Dreißig Jahre lang trägt de Mun faſt allein den katholiſchen Aktivismus, wie ſpäter

Marc Sangnier den „Sillon" und Maurras die „Action française", die Rouzic übrigens, was ihm hoch anzurechnen iſt, nicht erwähnt. Péguy ſchloß ſeine Freundſchaftsbünde, die zu Herden der Erneuerung wurden. Rouzic ſelbſt hielt eine halbe Schule durch ſeine Briefe ſeeliſch aufrecht. Es fehlt viel von dem, was nach unſeren deutſchen Vorſtellungen vor allem notwendig wäre. Aber das Sicheinſetzen reſtlos hingegebener Perſönlichkeiten bringt doch wieder Größtes zuſtande, deſſen plötzliches Daſein uns dann nicht recht verſtändlich iſt.[3])

XXI. Um Ordnung und Liebe.

Seit etwa drei Jahrzehnten hat die religiöse Idee in ihrer katholischen Prägung in der französischen Literatur schöne Blüten getrieben. Es ist nicht mehr die religiöse Idee in ihren unbestimmten Formen als romantische Sehnsucht, als spiritualistische Allgemeinheit, als russisches Mitleid mit Armut und Not, als neuchristliche Halbheit, es ist die katholische Idee in ihrer vollen Wirklichkeit, in ihrer übernatürlichen Totalität, kreisend um Ordnung und Liebe. „Geschichte, vielleicht die einzige Geschichte, die uns interessiert, jedenfalls die einzige tiefe und tief wirkliche Geschichte", schrieb Péguy einmal, „das ist für uns das Heilige, das Übernatürliche." Diese katholische Literatur lebt nicht mehr kümmerlich in abgeschlossenen Kreisen und in beständiger Angst vor der Berührung mit der Welt. Mit Bazin, Bourget und Bordeaux, mit Péguy, Jammes und Claudel hat sie die große Öffentlichkeit weit über die Grenzen Frankreichs hinaus erreicht. Was diese Literatur so unähnlich den religiösen Anmutungen und Stimmungen der vorangegangenen Zeit macht, ist der Umstand, daß diese Männer fast alle eine Entwicklung vom Unglauben zum Glauben durchgemacht haben, daß sie mit den seelischen Nöten und geistigen Schwierigkeiten der Zeit gerungen haben, daß sie also neue, drangvoll erlebte und darum packend dargebotene Verdichtungen der religiösen Idee bieten.

Diese Entwicklung der führenden Geister bedeutet im Kern ein Fortschreiten vom weichen, spielerischen, scheinbetörten Sichgehenlassen zu harter, wirklichkeitsernster,

ordnungſchaffender Zucht. Dieſe individuelle Entwicklung iſt ihrerſeits nur eine Teilerſcheinung der zeitgenöſſiſchen Geſamtentwicklung in Frankreich, die ſeit 1870/71 vom Dilettantismus, Naturalismus, Dekadentismus zur Wiedergewinnung weſentlicher Teile der klaſſiſchen Kulturſubſtanz gelangt iſt. Bedürfnis nach Zucht und religiöſer Bindung führten zur Wiederentdeckung des inneren Lebens und der Vorbilder desſelben, der Heiligen. Daher der heroiſche Zug, der gern in die Myſtik untertaucht. Auf dem Wege zuchtvollen Emporſtrebens erſcheint als weiteres Ziel: die Ordnung, der Kosmos, die Hierarchie der Ideen und Werte. Der Verſtand als ordnendes Prinzip, Gott als letzter Grund der Ordnung, das ſind die Grundpfeiler des Klaſſizismus, wie er ſich gerade in der katholiſchen Literatur Frankreichs neu emporarbeitet. Beides alſo: der Heroismus einer Natur und Welt überwindenden Liebe und der Intellektualismus einer Natur und Welt im Innerſten zuſammenhaltenden, weil in Gott gegründeten Ordnungsphiloſophie iſt die Grundlage deſſen, was Guſtav Lanſon, der Vater der wiſſenſchaftlichen Literarkritik, die Myſtik nennt, die die katholiſche Literatur außerhalb des herrſchenden Kreiſes der reinen Kunſtliteratur ſtelle.

Wenn die katholiſche Literatur keinen anderen Vorzug hätte als den, im Verein mit der ſozialiſtiſch-kommuniſtiſchen die franzöſiſche Literatur allein durch ihr Daſein davor zu bewahren, hemmungslos in Erlebnisjagd und Formzauber aufzugehen, hätte ſie ſchon viel getan. Dabei ſoll freilich nicht verkannt werden, daß dieſes ſchönheits- und erlebnisdurſtige Artiſtentum der franzöſiſchen Tradition freier gegenüberſteht, daß ſie alſo nicht ſo leicht in einſeitigen meſſianiſtiſchen Kulturimperialismus fällt.

Sehen wir uns nun nach den Schichtungen der katholiſchen Literatur um, ſo bemerken wir zunächſt in der zweiten Hälfte den 19. Jahrhunderts kraftloſe Idealiſten wie Georges Ohnet und Octave Feuillet, als deren Fortſetzer François Coppée gelten darf. Daneben traten Exzentriker auf wie Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle-Adam, Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, Huysmans, Léon Bloy, die trotz ihrer Einſeitigkeiten und Eigenwilligkeiten da und dort Großes geleiſtet haben und von Einfluß geweſen ſind. 1889 war es, da Bloy „allein in Frankreich eine neue literariſche Strömung zu Ehren des chriſtlichen Spiritualismus herbeizuführen" verſuchte.[1]) Ihr verkrampftes, an Abgründen entlangtaumelndes, vergebens nach Abgeklärtheit ringendes Künſtlertum war der typiſche Ausdruck einer Seelenlage, die inmitten poſitiviſtiſch-naturaliſtiſcher Siegesfanfaren eigenſtändig und doch hoffnungslos einen im Blute liegenden Supranaturalismus herausſchleudern mußte.

Ruhig und ſicher wurzelt von je im katholiſchen Glauben René Bazin, der ſchon als ganz junger Juriſt die Vorrede zu einer Neuausgabe von de Maiſtres „Considérations sur la France" ſchrieb. Aber erſt ſeine letzten Romane, insbeſondere „Le Blé qui lève" (1907), „La Barrière" (1910), „Davidée Birot" (1912) und „Gingolph l'Abandonné" (1914) zeigten ein ſtärkeres Hervortreten des religiöſen Gedankens. Ohne tiefer aufgewühlt zu werden, erleben wir doch die Kämpfe des ſozialiſtiſchen Arbeiters, des engliſchen Offiziers, der jungen Lehrerin um die religiöſe Wahrheit ſtark mit. Wie Bazin kam auch Henri Bordeaux aus der Provinz (Annecy). Wie Bazin war er Juriſt. Wie Bazin verteidigt er die

Tradition. Die Familie „als wahrhaftige Keimzelle des Geſellſchaftsbaues", das iſt ſeine Grundidee, der Individualismus ſein Gegner. Ein glänzender Erfolg war dieſem ſympathiſchen, ſeiner Aufgabe bewußten und gewachſenen Schriftſteller vom Anfang ſeines Schriftſtellertums an beſchieden.[2]) Noch feſter war Miſtral in der natürlichen Ordnung verwurzelt. Unberührt von Entartung und Verkrampfung, durfte der Greis ſein künſtleriſches Lebenswerk, „ganz duftend von den Blumen des ewigen Humanismus", mit dem „Olivades" (1912) krönen, ein Lebenswerk, deſſen römiſchen Katholizismus Morf als „künſtleriſche und kulturelle Schranke" empfindet.[3])

Nicht aus der ſicheren Anſchauung der geſunden Provinz, ſondern aus dem notvollen Erlebnis religiöſer Verlorenheit, entarteter Großſtadtkultur quoll einer Anzahl anderer Schriftſteller der Glaube an die wiederaufrichtende Kraft der Tradition, der Gemeinſchaft, der Religion. Von ſtarken ſittlichen Kräften geleitet, fand ſeit 1894 F. Brunetière verhältnismäßig raſch und ſicher den Weg zu ordnender Kritik. (Vgl. S. 117 ff. und S. 258 ff.) Obwohl Bourget mit ſeinem Roman „Le Disciple" (1889) den Wendepunkt von der artiſtiſchen zur religiöſen Einſtellung bezeichnete, dauerte es doch noch lange, bis er ſich von gewiſſen mondän-naturaliſtiſchen Vorurteilen freimachte. Und pſychopathologiſche Einſeitigkeiten bleiben ihm wohl bis an ſein Ende anhaften. Nachdem ſchon ſeine Vorkriegsromane L'Etape (1902), Un Divorce (1904) und L'Emigré (1908) den Grundwahrheiten des katholiſchen Traditionalismus dienten, offenbarten „Le Démon du midi" (1914), „Le Sens de la mort" (1915) und neuerdings „Un drame dans le monde" (1921) Höhepunkte ſeiner

Kunſt und ſeiner religiöſen Auffaſſung. (Vgl. S. 84 ff. und S. 107 ff.)

Aber nicht bloß die drangvolle Öde der Großſtadt, auch die Einſamkeit der Wüſte brachte der franzöſiſchen Literatur einen Zuwachs gläubigen Geiſtes und ſittlicher Kraft. Schon Rimbaud hatte inmitten ſeiner Tatbeſeſſenheit aus dem Sudan die bezeichnenden Worte vernehmen laſſen: „Ich ſehne mich nach Europa mit den alten Bruſtwehren", aber erſt nach einem langen Schmerzenslager am Vorabend ſeines Todes den Sinn dieſer Sehnſucht erkannt. Erneſt Pſichari, dem Enkel Renans, offenbarte ſich in der Abgelöſtheit ſeines kolonialen Soldatendaſeins die „Myſtik" ſeines Berufes und bald die uralte chriſtliche Myſtik ſelbſt. (L'Appel des armes. 1913.) Louis Bertrand, einſt Profeſſor am Gymnaſium in Alger, wurde auf afrikaniſcher Erde ein Künder uralter Zucht und Ordnung. Er entdeckte unter der arabiſchen die alte lateiniſche Wirklichkeit, ſchrieb ſeinen lokal geſchauten „Saint Augustin", ſein „Sanguis martyrum" und tauchte alles in die Atmoſphäre dieſer militäriſch-chriſtlichen Randkultur. So vollendete er, was Flaubert in „Salammbo", France in „Thaïs", P. Adam in „La Ville inconnue", Benoit in „L'Atlantide" in verſchiedenartiger Sinn- und Farbengebung dumpf ahnend begannen, zur Apotheoſe eines traditionsſtarken chriſtlichen Nordafrikas. „Kein Kloſter vermag ſo wie die Wüſte nicht nur jede Verbindung zwiſchen uns und der Welt abzuſchneiden, ſondern auch uns unſere Abhängigkeit fühlen zu laſſen und gleichzeitig uns uns ſelbſt zurückzugeben. Nichts deutet mit großartigerer und ſchrecklicherer Klarheit den berühmten Satz Pascals über die Größe und Not des Menſchen aus. Hier erlebt das

denkende Rohr am beſten das tragiſche Entſetzen vor den großen leeren Räumen, vor den Unendlichkeiten, die ihn von allen Seiten bedrängen, aber auch den unendlichen Wert deſſen, daß der Menſch ein kleiner Lebensſchößling iſt in dieſen Räumen des Todes und der Unfruchtbarkeit, ein Gedankenblitz inmitten des grenzenloſen Stumpfſinns all der Stofflichkeit ... Es iſt unmöglich, in dieſer prachtvollen und doch feindſeligen Unermeßlichkeit zu leben, ohne ſich ins eigene Innere zurückzuziehen und ohne zu verſuchen, von da nach dem Jenſeits zu entrinnen. Gebet und Betrachtung ſind die einzigen Früchte dieſes Landes ohne Schatten und ohne Waſſer. Plötzlich außerhalb des geſellſchaftlichen und kulturellen Kreiſes ſtehend, ſieht ſich der Menſch ſo, wie er iſt, in ſeiner urſprünglichen Not, d. h. ſchwach und nackt. Er weiß, wie wenig er wert iſt, aber auch, was er wert iſt. Alle Schranken, die ſeinen Horizont einengen, ſind gefallen, der Tumult der Welt, die ihn betäubte, die Unruhe des Fleiſches und des Blutes, die ihn vertierte, all das ſchweigt. Er begreift, daß er nur ein Teilchen des Seins iſt, das ſich ihm allmählich in dem immer ernſter ſtimmenden Zerrinnen der ſinnfälligen Geſtaltungen offenbart." So ſtrömen der franzöſiſchen Literatur Kräfte religiöſer und vitaler Erneuerung zu, die um ſo eindringlicher wirken, als Charles de Foucauld, der Einſiedler der Sahara, all das vorbildlich gelebt hat, was Pſichari und Bertrand literariſch zu geſtalten verſucht haben. (Vergl. die Biographien von E. F. Gautier und René Bazin.)

Der innerſte religiöſe Sinn dieſer ganzen bisher behandelten Literatur iſt nun nicht raum- und zeitenthobene Rückkehr zum Glauben. Es war eine große ſeeliſche Not, eine Leere, eine Verkennung all der Wahrheit

und Weisheit, an die die früheren Generationen ſich gehalten hatten. In dieſer Not fand man zu Gott zurück, der allein volle Wirklichkeit iſt und daher allein Stütze und Stab des Lebens, Kern und Stern des Denkens ſein kann. Daß nun die Taineſchüler Bourget und Brunetière (Barrès und Maurras) das Religiöſe zunächſt in ſeiner Verflechtung mit dem heimiſchen Boden und der nationalen Tradition ſahen, daß ſie alſo in erſter Linie ſoziologiſch den Katholizismus als die Vorausſetzung der eigenen und der nationalen Wiedergeburt faßten und in der Apologetik pragmatiſtiſch-fideiſtiſch die Wahrheit mehr aus der Nützlichkeit folgerten, all das wirkte vielfach verwirrend und hemmend, mehr natürlich in den theoretiſchen Abhandlungen, in denen Bourget Bonald erneuerte, Brunetière Comte apologetiſch auswertete. Sehr richtig bemerkt Fonſegrive dazu: „Die Wahrheit der Religion hängt nicht von den verſchiedenen nationalen Geſchichtstraditionen ab, ſonſt wäre ein Engländer es wohl auch ſeinem Patriotismus ſchuldig, Anglikaner zu bleiben. Es iſt ein Vorzug für uns Franzoſen, daß die katholiſche Wahrheit in trautem Einklang mit der ganzen Entwicklung unſeres nationalen Lebens ſteht, wir ſtellen befriedigt dieſen Einklang feſt, aber Vorzug und Befriedigung hängen ab von der Wahrheit des Katholizismus und bilden zugunſten eben dieſer Wahrheit nur ein pragmatiſtiſches Argument, deſſen Wert nur relativ, nebenſächlich und untergeordnet ſein kann.“ (De Taine à Péguy. 1921. S. 286.)

Im Gegenſatz zu dieſer ſoziologiſchen Gebundenheit darf man bei einer anderen Schicht von Literaten eine größere Freiheit, Aufgeſchloſſenheit, Angelegtheit für das eigentlich Religiöſe, für die rein metaphyſiſchen Wirklichkeiten feſtſtellen. Dieſe jüngere Schicht ſtammte zum

großen Teil aus dem ſymboliſtiſchen Kreiſe, in dem ein gewaltiger Drang lebte, dem ehernen Ring naturaliſtiſcher Notwendigkeiten zu entrinnen. Was Taine nach 1870 immer klarer ſah, die Notwendigkeit der Tradition, das erlebten einige Symboliſten aufs ſtärkſte. Und was das Weſentlichſte war: Sie zogen die Schlußfolgerungen. Verlaine war ſchwankend vorangegangen. Le Cardonnel wurde Prieſter und iſt heute neben Claudel der größte katholiſche Dichter (vgl. S. 147). Charles Morice und Adolphe Retté waren kampffrohe ſymboliſtiſche Kritiker geweſen, ehe ſie Katholiken wurden. Der Lyriker Charles Guérin hat zwar das „ewige Duell, das ſich in ihm zwiſchen dem Feuer eines heidniſchen Fleiſches und dem Höhenſchwung einer katholiſchen Seele" abſpielte, nicht zu Ende gekämpft, aber er hat durch ein begeiſtertes Gedicht Francis Jammes die Bahn bereiten helfen:

Jammes, quand on se met à ta fenêtre, on voit
Des villas et des champs, l'horizon et les neiges;
En mai tu lis des vers dehors, à mi-voix,
L'azur du ciel remplit les chéneaux de ton toit...

In ſeinem Pyrenäenſtädtchen hat Jammes die Dinge bukoliſch-franziskaniſch ſehen gelernt. „La Brebis perdue" (1910), „Les Géorgiques chrétiennes" (1912), „Le Curé d'Ozeron" (1918) ſind reife Werke ſeines religiöſen Katholizismus. In dem letzten Werke erinnert das fein durchgeführte Poetenſymbol noch an die literariſche Herkunft, aber das Ganze hat alle Unbeſtimmtheit und Halbheit abgeſtreift und wurzelt ſicher in Liebe und Wirklichkeit. Während des Krieges hat auch ein weiterer Symboliſt, Henri Ghéon, zum katholiſchen Glauben zurück-

gefunden und aus tiefſter religiöſer Ergriffenheit in ſeinen Myſterienſpielen („Trois miracles de Sainte Cécile", „Le Pauvre sous l'Escalier" 1921) Werke bühnenſicherer Meiſterſchaft hervorgebracht.

Über der katholiſchen Renaiſſance Frankreichs ſchwebt als Schutzgeiſt auch das gewaltige Genie Pascals. Er iſt der unerbittlichſte Feind alles ſpieleriſchen, ſcheinverlorenen Kunſtſchaffens. Auch Huysmans war trotz ſeiner Abſonderlichkeiten ein Rufer gegen den wirklichkeitsfremden Dilettantismus und kraftloſen Spiritualismus. Man ſpürt, wie religiöſes Sehnen in ſeinen Werken nach Ausdruck ringt. Indem er auch die Dinge des Gotteshauſes und der Frömmigkeit realiſtiſch-naturaliſtiſch anfaßt, gewinnen ſie neue Wirklichkeit und Bedeutung. Jeder Schönmalerei abhold wie Léon Bloy (Le Désespéré 1886, La Femme pauvre 1897), rüttelt er auf. Eine Miſchung aus beiden ſcheint Emile Baumann zu ſein, deſſen Romane „L'Immolé" (1909), „La Fosse au lion" (1911), „Le Baptême de Pauline Ardel" (1914) und „Le Fer sur l'enclume" (1920) von ſtärkſter dichteriſcher Begabung und folgerichtigſter katholiſcher Überzeugung eingegeben ſind. (Vgl. S. 233 ff.)

Von Rimbaud ging Paul Claudel aus, der wie Péguy ja in Deutſchland kein Fremder mehr iſt. Wir wiſſen, daß in ihnen das geiſtige Frankreich aus der Welt des Scheines und der Willkür in die Wirklichkeit und die notwendige Ordnung eingetreten iſt. (Vgl. S. 148 ff., S. 200 ff., S. 426 ff.)

Zum Schluß wäre dann noch einer Gruppe zu gedenken, die ſich ſeit 1906 in der Vierteljahrsſchrift „L'Amitié de France", zielbewußter ſeit 1912 in den „Cahiers de l'Amitié de France" zuſammengeſchloſſen

hat. Robert Vallery-Radot und François Mauriac wieſen darin immer wieder auf Claudel, Jammes und Péguy als Vorbilder hin und ſuchten in ihren Werken einer katholiſchen Äſthetik Raum zu ſchaffen. Der naturaliſtiſchen und impreſſioniſtiſchen Veräußerlichung ſetzten ſie das chriſtliche Ideal des vertieften, im Ewigen verankerten Innenlebens entgegen. Das ideale Gedicht der Zukunft erwarten ſie von dem Chriſten, der wieder bis in die Tiefen von ſtarken religiöſen Spannungen durchglüht iſt. Zu dieſer Gruppe gehörten noch André Lafon und Maurice Deroure, die beide nun ſchon tot ſind. Keinem ihrer Werke war bis jetzt ein größerer Erfolg beſchieden. Die Gegenſtände, die ſie in ihren Romanen wählten, die keuſche Liebe, die Deroure in „L'Éveil" (1913) und Vallery-Radot in „L'Homme du désir" (1913) feiern, die Entwicklungsgeſchichte des jungen Chriſten, die Lafon in „L'Élève Gilles" (1912 von der Académie française preisgekrönt) und Mauriac in „La Robe Prétexte" (1914) geben, ſind auch weniger dazu angetan, ein breiteres Publikum zu erfaſſen. Mehr verheißen Cazins „Décadi" (1921) und Montherlants „Relève du matin" (1921). Mit dem Entwicklungsroman „Les Années d' Apprentissage de Sylvain Briollet" (1921) iſt jetzt auch Maurice Brillant unter die Romanſchriftſteller gegangen. Aus geſättigter Bildung und feinſter Ironie gewoben, erſteht ein wohlabgerundetes Bild eines geiſtlichen Lebenskreiſes vor unſern Augen, in dem der eben dem Seminar entſchlüpfte Briollet ſeine erſten Gehverſuche in der größeren Welt macht. Während die genannten Künſtler für ihr religiöſes Empfinden vielfach neue Wege und Töne ſuchten, bemerkt man bei Brillant, ähnlich wie bei Paul Renaudin, die beide aus dem ſozial und

politiſch fortſchrittlichen Sillonkreiſe hervorgegangen ſind, ein Zurückgleiten in die literariſche Tradition.

So entfaltet ſich die religiöſe Idee in der modernen katholiſchen Literatur nicht nur in bodenſtändigen Nutzgedanken. In echten Kunſtwerken ſchwingt ſie ſich da und dort ſchon zu reinſter Glaubensmyſtik empor, ohne ſich um die mehr im Endlichen kreiſenden Harmonien des „ewigen Humanismus" ſonderlich zu kümmern. Die Johanna Péguys, die Violaine Claudels, der Alexius Ghéons ſind künſtleriſche Verkörperungen, in denen das Göttliche, das Ewige, um den Ausdruck Péguys wieder zu gebrauchen, „ſich ins Zeitliche einzeichnet". Im Umkreis des Menſchlichen aber wirkt ſich der eingangs erwähnte Heroismus nicht zuletzt aus in verzeihender Liebe. Entſchloſſen, keine Phraſen mehr zu machen, ſondern im Wirklichen zu leben, ſetzt bei Bourget der beleidigte Ehemann (in „Un drame dans le monde") bei der Stelle des Vaterunſers: Vergib uns unſere Schuld . . . aus, um die Kraft zur Fortſetzung und Verwirklichung dort zu ſuchen, wo er ſie weiß, bei Gott. Möchte dies von vorbildlicher Bedeutung ſein! Möchte hüben und drüben immer mehr Ordnung und Liebe herrſchen und Gott, der über allem ſchwebt und doch in geheimnisvoller Gegenwart mitten unter uns iſt, als innerſte Triebkraft alles Fortſchreitens und Vollendens erlebt werden!

Einleitung

1) Le Roman russe (1885) S. XLIX.

2) Vgl. E. R. Curtius: Entstehung und Wandlungen des Defaitismusproblems in Frankreich. Internat. Wochenschrift. Dez. 1920. S. 1ff. Bloud, Les Époques critiques du Patriotisme français. (Bloud et Gay).

3) La Décadence latine. I. Le Vice suprême. (1886) S. 257.

4) Le Roman expérimental S. [illegible].

5) Gemeint ist Renan. Vgl. Bourget Le Disciple (Vorrede).

6) Vgl. des Verfassers Studie Vom „Unerkennbaren" zum Christengott in der Festschrift für Sebastian Merkle. 1922. S. 243 ff.

7) Les Origines de l'Alchimie. (1885) S. V.

8) Bal. Leblond: L'Idéal du XIXe siècle. (1900).

9) Brunetière Histoire et Littérature I, 338.

10) Bourget: Essai de psychologie contemporaine. Gesamtausgabe S. 121. Vgl. zum Ganzen Soulliée Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science. 1895.

11) Revue des deux mondes 15. März 1901. Vgl. Brisch: Le Maréchal Lyautey le Soldat, l'Écrivain, le Politique. 1921.

12) Le Roman russe 1885. S. XVII.

13) Léon Grégoire (& Goyau) Les Mémoires d'un Nonce: Le Cardinal Ferrata. Revue des deux mondes. 15. März 1921.

14) Dabry Les Catholiques republicains (1905) S. 142.

15) Durch Dostojewskis Crime et Châtiment u. a. waren um dieselbe Zeit schon ähnliche Fragen in Fluß gekommen. Der ungenannte Übersetzer von Sir Frederick Pollock Introduction à l'étude de la science politique (1897) stellte fest, daß „die öffentliche Meinung sich leidenschaftlich diesem Problem, dessen Ernst sie instinktiv spürt, zuwendet" S. 9.

16) Essais sur la Littérature contemporaine 1892 S. 58.

17) Vgl. J. de Gaultier: De Kant à Nietzsche. [2]1910. Colgnet: De Kant à Bergson 1911. Über Stendhal und Nietzsche, deren Einfluß sich hier verschlingt, bei Andler: Nietzsche. [2]1920 I, 293 ff.

18) Einiges darüber bei Vossler: Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung. [2]1921 und allg. Schumpeter: Zur Soziologie der Imperialismen. 1919.

19) Hist. de la nation française, Revue des deux mondes. 1. Juli 1920. Über das Ganze vgl. das Sammelwerk: Un demi-siècle de Civilisation française. (1870—1915). Hachette 1916; Dun-Grand: Le conflit des idées dans la France d'aujourd'hui. (1921). Über das Politische jetzt ausführlich, aber nicht immer tief genug schürfend Nocple: Von Gambetta bis Clémenceau. (1922.)

I.

1) Ad. Mengel: Naturrecht und Soziologie. Wien und Leipzig. 1912 S. 6.

2) L'Orientation religieuse de la France actuelle. Paris, Colin 1911 S. 90

3) Action française. 15 octobre 1912: La leçon d'Ernest Renan.

4) Renan: Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse. Nelsonausgabe. Préface p. 12. Vgl. J'aspire à la vie des vaches'. . Taine, sa vie et sa correspondance III, 118.

5) Vgl. Debieu Les sources anglaises de Montesquieu und Montesquieu et la tradition politique anglaise en France (Lecoffre). Dazu über den englischen Einfluß im 18. Jhdt. allg. Texte: Jean Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire. 1895.

6) Vgl. Esprit des lois. I, 3. XIX, 5. XXIX, 6. Klemperer: Montesquieu. II, 272 ff

7) Titel eines Buches von Demolins, das in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Frankreich großes Aufsehen erregt hat.

8) Giraud: Essai sur Taine ²1902 S. 94.

9) Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle. Première série ²1891 p. XVII.

10) H. Taine, Sa vie et sa correspondance t. III, 204.

11) Vgl die Gegenüberstellung der Gedanken Montesquieus und der Übernheiten Diderots bei Wahl: Montesquieu als Vorläufer von Aktion und Reaktion. Hist Zeitschrift 109 (1912) S. 12ᵒ ff.

12) Debieu. Montesquieu (1913) S. 77 und S. 309.

13) Vgl. John Morley. Studies in Literature (1901) S. 162.

14) 1790/91 erschien schon die 5. Auflage. 1819 kam eine verbesserte und mit Anmerkungen versehene Uebersetzung heraus von J.—N. A.*** (Auvray) 1912 eine neue von d'Anglejan in der Nouv. Libr. Nat. dazu Kritik von Valnoille Action française. 18. I. 13.

15) Burke nennt Montesquieu „den größten Genius, der dieses Zeitalter erleuchtet hat".

16) Valnoille nennt Burkes Kritik „purement sentimentale", d. h. eine seltsame Mischung von praktischem und biblisch-prophetischem Geist. Ebd

17) Pollock nennt ihn und Montesquieu (und Savigny) „Darwinisten vor Darwin".

18) Vgl. Meusel: Edmund Burke und die französische Revolution (1913). Mac Cunn The Political Philosophy of Burke. (1913).

19) Vgl. das immer noch außerordentlich wertvolle Buch von Guglia: Die konservativen Elemente Frankreichs am Vorabend der Revolution. Zustände und Personen (1890).

20) Vgl. Carré: La noblesse de France et l'opinion publique au XVIIIe siècle (1920) und dazu die ausführliche Besprechung in

Nouvelle Revue historique de droit français et étranger. Januar-Juni 1920.

21) Mallet du Pan: Considérations sur la Nature de la Révolution française. Londres et Bruxelles (1793). S. 14 ff.

22) Ebd. S. 55 ff.

23) Ebd. S. 52.

24) Ebd. S. 74.

25) For forms of government let fools contest.
Whatever is best administered, is best, ebd. S. 78.

26) Ebd. S. 50. Vgl. dazu de Maistre. Er bekämpft aus Gründen, die ein für alle Mal entscheidend zu sein scheinen, das Hirngespinst der absoluten Umkehr. Oeuvres IX, S. 50.

27) Ebd. S. 77. Vgl. „Die wichtigsten Einrichtungen sind niemals das Ergebnis einer Beratung, sondern der Umstände". De Maistre. Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines (1809).

28) Ebd. S. 68 ff.

29) H. Taine· Sa Vie et sa Correspondance. Tome III. Paris, Hachette 1906, S. 204.

30) Von ihm: Mallet du Pan and the French Revolution. London (1902).

31) Ebd. tome IV, S. 157 ff.

32) Herausgegeben von A. Sayous, Paris. Amyot et Cherbuliez. (1851).

33) Causeries du Lundi. t. IV. 4. Aufl. S. 474.

34) Zum ewigen Frieden. Reclam. S. 16. Vgl. über Mallet du Pan Guglia S. 438–452.

35) Vgl. Correspondance politique pour servir à l'histoire du républicanisme français par Mallet du Pan. 1796. S. VIII. Bezugnahme auf das schöne Wort aus der Einleitung des Esprit des Lois: ‚Si je pouvais faire en sorte . . .'

36) Aus dem Journal politique national nach Dimier: Les Maîtres de la Contre-Révolution au XIXe siècle. 1907. S. 96.

37) Rivarol et la société française pendant la Révolution et l'émigration (1753—1801). 1883, André Le Breton: Rivarol, sa vie, ses idées, son talent d'après des documents nouveaux. 1895.

38) Über die geistige Entwicklung de Maistres hat jetzt Goyau auf Grund neuen Materials schönes Licht verbreitet: La pensée religieuse de Joseph de Maistre. Revue des deux mondes. 1. März, 1. April 1921. Buchausgabe mit einer Zugabe: J. de Maistre et Comte.

39) Goyau ebd. S. 164.

40) Oeuvres IX, S. 2.

41) Sitzungssaal des Jakobinerklubs in Paris.

42) Oeuvres IX, 11.

43) Ebd. S 60., vgl. auch S. 70. Ueber seine Stellung zu Montesquieu vgl. Examen de la philosophie de Bacon. Oeuvres VI, 459 „Überlegener Geist . . . verdarb die Führer".

44) Oeuvres IX, 135. Vgl. dazu die Bemerkung über Machiavell und das Evangelium, ebd. S. 147.

45) Considérations sur la France. Kap II. Für die Beurteilung des messianistischen Nationalismus ist es unwesentlich, ob Frankreich der Welt die Ideen der Jakobiner oder die Ideen de Maistres zu bringen hat

46) Eben erst (1789) war ihr das von der Berliner Akademie dadurch offiziell bestätigt worden, daß Rivarols: Discours sur l'universalité de la langue française der Preis zuerkannt worden ist, obwohl ein deutscher Bearbeiter der Preisaufgabe eine wissenschaftlich bessere Arbeit eingeliefert hatte.

47) Nach Jesaias (VIII, 12): Omnia quae loquitur populus iste, conjuratio est.

48) Les Mémoires d'un Nonce: Le Cardinal Ferrata. Revue des deux mondes. 15. März 1921, S. 407.

49) Oeuvres IX, S. 456 ff. Vgl. den Grundgedanken Taines, daß der „klassische Geist" (nach Burke der „rationalistische" Geist) durch Wegnahme der religiösen und monarchischen Stützen zum Geist der Zerstörung geworden sei.

50) Vgl. Moutinié: De Bonald. (1915) Alcan. Montesquieu Le réalisme de Bonald und L'Oeuvre de Frédéric Le Play. Nouv Libr. Nat. Auburtin Fr. Le Play d'après lui-même. (1906) Baumann E.: Le Programme politique du Positivisme. Perrin. Montesquieu: Le Système politique d'Auguste Comte. Nouvelle Librairie Nationale. Deherme Un maître, Auguste Comte. (1921) Bibl. A. Comte.

Herr Balzac gibt es zwei Thesen: Einige halten seine gegenrevolutionären Ideen für unorganisch aufgepfropft, andere für organisch, vgl. Biré H. de B. (1897) Kap. IV - VIII Bourget Sociologie et Littérature. (1906) S. 46 ff. Brunetière: Rev. des deux mondes 15. März 1906. Hell Balzac. (1913). Revue critique des idées et des Livres. XIX, 334. Dimier ebd. S. 115. Balzac, Pages politiques et sociales par S Clouard. 1910. Curtius entscheidet sich jetzt mit überzeugenden Gründen für die 2. These Vgl. Balzac und die Religion. Hochland Juni/Juli 1922.

Über alle Dimier Les Maitres de la Contre-Révolution au dix-neuvième siècle. (1907) Dazu Sallour De la Contre-Révolution. (1878) Janet: Philosophie de la Révolution française. (1875). Belle. La Contre-Révolution dans la Littérature en France.

51) Dupouy: France et Allemagne. (1913). Kap. IX. Taine et Renan.

52) La Réforme intellectuelle et morale (1872) S. VI.

53) Über die Bedeutung des Historismus für den Nationalismus vgl. Mitscherlich Der Nationalismus Weltentopes (1920) S. 347.

54) La Réforme . . . S. 242.

55) „Der historische Geist machte ihn zum Aristokraten." Séailles: E. Renan. (1906.) S. 225.

56) La Réforme . . . S. 75.
57) Ebd. S. 55.
58) Sa Vie et sa Correspondance. t. III, 59.
59) Seillière: L'impérialisme germaniste dans l'oeuvre de Renan, Revue des deux mondes. 15. Okt. 15. Nov. 1906. Vgl. Rüchler: Ernest Renan der Dichter und Künstler (1921) insbesondere Kap. VIII. R. zwischen Frankreich und Deutschland.
60) Sa Vie etc. IV, 275.
61) Pages de Critique et de Doctrine. II. (1912) S. 315.
62) Le Correspondant 10. Juni 1908. S. 990. Einen Einblick in sein Schrifttum gibt der Auswahlband Les Routes (Bloud et Gay). Über Vogüé vgl. Imbart de la Tour, Revue des deux mondes. 15. Dez. 1916.

II.

1) Remarques sur l'Exposition du Centenaire. (1889) S. 222.
2) Études et portraits, Sociologie et Littérature. (1906) S. 113.
3) Taine historien de la révolution française. (1907) S. VII.
4) Vgl. J. J. Weiß: La Littérature brutale in Revue de l'Instruction publique. Jan. 1858. Vgl. Notes et Impressions. (1902) S. 239. Zola: Mes haines. (1866) Nouv. éd. (1895) S. 229 ff.
5) La Crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et M. Aulard, Paris (1909). S. 95.
6) Sa vie III, 177. „Taine était rude et presque sauvage; il avait un coeur d'or qu'il cachait avec soin." A. Meyer: Ce que je peux dire. ⁴1912. S. 35.
7) Ebd. I, 168, 170.
8) Ebd. I, 204.
9) Aulard: Taine historien de la Révolution française (1907) S. VII. Wie berechtigt diese Warnung war, geht daraus hervor, daß ihm 1852 die Wissenschaft nur im Kampf gegen Kirche und Dogma möglich schien. Sa vie I, 229.
10) Sa vie IV, 79.
11) Ebd. I, 245.
12) Ebd. I, 328.
13) Ebd. I, 268.
14) Ebd. I, 85.
15) Ebd. I, 171.
16) Ebd II, 332.
17) Ebd. II, 259.
18) Ebd. I, 139.
19) Ebd. I, 234/5. „Sich selbst genügend und gegen Leid unempfindlich."
20) Ebd I, 226.
21) Ebd. I, 158.
22) Ebd. II, 366.
23) Ebd. II, 263 ff.

24) Ebd. II, 222.
25) Giraud: Essai sur Taine ²1902, 72.
26) Sa vie I, 319.
27) Ebd. I, 91.
28) Ebd. I, 313.
29) Ebd. II, 283.
30) Ebd. II, 119.
31) Ebd. II, 126.
32) Ebd. I, 319.
33) Ebd. I, 98.
34) Ebd. I, 75.
35) Ebd. I, 151.
36) Ebd. I, 171.
37) Ebd. I, 59.
38) Ebd. II, 120.
39) Ebd. III, 277. Vgl. I, 168 „Le droit n'est rien, il n'y a que des passions et des intérêts", wo aber die Einsicht keine Umstellung bewirkte.
40) Les Origines de la France contemporaine III, ²⁰1909. S. 221.
41) Sa vie III, 27.
42) Ebd. III, 39.
43) Ebd. III, 165, 65.
44) Ebd. III, 33, 9, 68.
45) Ebd. III, 35.
46) Ebd. II, 82.
47) Ebd. III, 49.
48) Ebd. III, 35.
49) Ebd. III, 92.
50) Ebd III, 189.
51) Ebd. III, 202.
52) Ebd. III, 99.
53) Ebd. III, 65.
54) Ebd. III, 119, 257.
55) Ebd. III, 194.
56) Ebd. III, 75.
57) Ebd. III, 181.
58) Ebd. III, 99, 210, 223.
59) Ebd. III, 208. Der Schlußsatz ist von mir hervorgehoben.
60) Ebd. IV, 120.
61) Ebd. IV, 287 ff.
62) Ebd. III, 13, 14.
63) Ebd. III, 34.
64) Ebd. III, 48.
65) „L'Opinion en Allemagne et les Conditions de la Paix" und „L'Intervention des Neutres" gesammelt in der definitiven Ausgabe der „Derniers Essais de Critique et d'Histoire". Vgl. Sa vie III, 4 ff.
66) Zuerst veröffentlicht in der Zeitung „Le Temps", dann

als Broſchüre „Du suffrage universel et de la manière de voter“ zuletzt aufgenommen in die endgültige Ausgabe der „Derniers Essais de critique et d'histoire“.

67) Sa vie III, 189.

68) Ebd. III, 174.

69) Taine, Schérer, Laboulaye par Émile Boutmy vgl. Sa vie III, 160. Intereſſant iſt, daß dieſe Schule bei uns nach dem Krieg eine Nachahmung fand in dem in Berlin von Martin Spahn eingerichteten und geleiteten „Politiſchen Kolleg“.

70) Sa vie III, 173.

71) Origines, V. Vorrede. Über Taines Stellung in der franzöſiſchen Geſchichtsſchreibung vgl. Bourdeau: L'Histoire et les historiens (1888); Halphen: L'Histoire depuis cent ans. (1914); Berr: L'Histoire traditionnelle et la synthèse historique (1921) und die Kontroverſe Aulard-Cochin.

72) Sa vie IV, 120, 238.

73) Ebd. III, 208.

74) Ebd. III, 268.

75) Ebd. IV, 129.

76) Ebd. IV, 133, vgl. 164.

77) Ebd. IV, 126, vgl. Les Origines X. 160.

78) Ebd. III, 269.

79) Origines XI. S. XVI (Chevrillon).

80) Sa vie IV, 360 ff. Vgl. IV, 201.

81) Ebd. IV, 155. Vgl. Lefebre: La Famille en France dans le droit et dans les moeurs. (1921)

82) Ebd. I, 21.

83) L'Organisation de la Famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps. 1875. S. XXII.

84) Sa vie II, 134.

85) Bourget. Pages de critique et de doctrine. II, 198.

86) Sa vie III, 247.

87) Ebd. IV, 306.

88) Études et Portraits: Sociologie et Littérature (1906) S. 43.

89) Traditionalisme et Démocratie. (1898) S. 5.

90) Sa vie III, 198.

91) Ebd. III, 247.

92) Vgl. Gillouin: Une nouvelle philosophie de l'histoire moderne et française. Grasset, (1921).

93) Manuel de l'histoire de la littérature française. (1898) S. 509.

94) Sa vie I, 207.

95) Ebd. I, 225.

96) Les Origines XI, 146.

97) Sa vie III, 138.

98) Ebd. IV, 98.

99) Ebd. IV, 326.

100) Ebd. III, 247.
101) Les Origines, V. Vorrede.
102) Essais de Critique et d'histoire. ⁴1882, S. 424.

III.

1) Notre esprit. Bulletin de l'Union pour l'action morale. 1. Nov. 1893 ſtt. Bureau: La crise morale des temps nouveaux. ¹⁰ S. 250.

2) Vgl. darüber jetzt E. R. Curtius: Maurice Barrès. Bonn (1921).

3) Scènes et doctrines du Nationalisme. S. 17. In ſeinem neueſten Roman: „Le Crépuscule tragique" (D'une guerre à l'autre guerre) (1921) zeichnet Abel Hermant in ſeinem Helden offenbar die Entwicklung Barrès' vom Egoismus zum Nationalismus nach.

4) Dieſes Bewußtſein ſeiner Schranken ſcheint auch Taine die Aufnahme konſervativer Gedanken erleichtert zu haben; vgl. Sa vie et sa correspondance III, 30.

5) Contre les Ouvriers étrangers. (1893)

6) Scènes et doctrines du Nationalisme. S. 120 bezw. S. 14.

7) Ebd. S. 4.

8) Ebd. S. 8. Die folgenden Stellen ſiehe der Reihe nach auf den Seiten 45, 57, 11, 17, 8, 121.

9) Vgl. Lote: Les Intellectuels et la Société française, de l'ancien régime à la démocratie. (1918).

10) So auch im Echo de Paris, 29. Sept. 1912. Vgl. Bull. de la Semaine, 9. Okt 1912, S. 490 Dazu der Einwand Gides: „C'est qu' en enracinant chaque esprit dans un milieu trop favorable, vous l'invitez à la paresse." Nouveaux Prétextes. S. 222.

11) Revue critique des Idées et des Livres. Bd. XVII (1912) S. 473.

12) Scènes etc. S. 120.

13) La Grande Pitié des Eglises de France. Rev. des deux mondes. 1. Jan. 1914, S. 17.

14) Eglises et Cimetières bretons. Echo de Paris. 27. Aug. 1911.

15) Les maîtres romantiques. Echo de Paris. 28. Sept. 1912. Abgedr. Bull. de la Semaine. (1912) p. 490.

16) Sa vie etc. t. IV, 287 ff.

17) Études et Portraits, Sociologie et Littérature. S. 155.

18) Die Stammfamilie (famille souche) Le Plays.

19) Brief an Maurras: Enquête sur la Monarchie. ²1909. S. 113. Ausführlicher in Bourget: Sociologie et Littérature 1906. S. 3. De la vraie Méthode scientifique.

20) Vgl. jetzt beſonders die auch franzöſiſch herausgekommenen Mémoires des Kardinals Ferrata. Rome, Cuggiani et Desclée. 1921. Dazu die Darlegungen Goyaus (Léon Grégoire). Les Mémoires d'un Nonce: Le Cardinal Ferrata. Revue des deux mondes. 15. März 1921. S. 392—407.

21) Das Normierende des Nationalintereſſes zeigt ſich z. B. darin, daß dieſelben, die in Frankreich den Katholizismus als Nationalreligion ſetzen und in jeder Weiſe fördern, außerhalb Frankreichs den Proteſtantismus zu begünſtigen geneigt ſind. Bei der Beſprechung des deutſchen Jeſuitengeſetzes wurde der Wunſch laut. Wollte Gott, Deutſchland lüde ſich einen tüchtigen Religionskrieg auf! Revue critique des idées et des livres. XXI, 374.

22) Maurras: Enquête sur la Monarchie. Nouvelle édition. 1911. S. 282.

23) Ebd. S. VII. ff Vgl. Joly: De la corruption de nos institutions und allg. Bodley: La France, essai sur l'histoire et le fonctionnement de nos institutions politiques françaises. (1901.) Millet: Les Périls de la démocratie française. (1910) R. de Jouvenel: La République des Camarades. (1914) Schluß: „La France cherche des institutions". S. 266.

24) Georges Sorel. La Révolution Dreyfusienne. Paris. Rivière (1909) S. 61.

25) Vgl. Homan: Psychologie du militaire-professionnel nach G. Valois: D'un Siècle à l'autre. Chronique d'une Génération. 1885—1920. (1921.) Vorzügliche Schilderung der antimilitariſtiſchen Kreiſe um die Jahrhundertwende. Dazu Hervé Gustave: Mes crimes ou onze ans de prisons pour délits de presse. (1912.) Capitaine d'Arbeux: L'officier contemporain (1912). (Theater!)

26) Vgl. Barrès: Scènes et Doctrines du Nationalisme. Paris. Emile Paul. 21. Tauſend. S. 23 ff. „Le peuple crie Trahison et le Gouvernement dort."

27) De Maiſtre: Considérations sur la France. S. 33.

28) Die Theoretiker neigten dazu, das Vaterland einer Idee gleichzuſetzen („Frankreich hat die Sendung, der Welt die Demokratie, die Gerechtigkeit, die Freiheit, die Wiſſenſchaft zu verkünden") Die Nationaliſten ſagen mit Barrès: „Unſere Heimaterde und unſere Toten, das iſt unſer Vaterland."

29) Barrès ebd. S. 34.

30) So erklärt ſich wohl auch die wachſende Rückkehr der Rechtsphiloſophie zum ſcholaſtiſchen Naturrecht: vgl. Duguit: Les transformations du droit objectif. (1913); Bonnecaſe: La Notion de droit en France au XIXe siecle P. de Boccard. (1919) 13 fr. und Charmont: La Renaissance du droit naturel.

31) Ausgangspunkt war Drumont: La France juive 2 vol. (1886) und La Fin d'un Monde (1889). „Die Weltbürger ſind an unſere Stelle getreten." Paris hört auf einen italieniſchen Zigeuner, der nur Dummheiten und Unanſtändigkeiten machte" S. IV/V.

32) Histoire de l'affaire Dreyfus. (1901 -1908.) 6 Bde. Vgl. J. Reinach, Mes Comptes rendus. (1889—1914). 4 Bde Dazu Dutrait-Crozon: Joseph Reinach historien und Précis de l'affaire Dreyfus. (1909.) Nationaliſtiſch mit guter Literaturüberſicht. Urbain Gohier. Leur République. Histoire d'une trahison.

33) Ebd. chap. II. Les Intellectuels ou Logiciens de l'Absolu: Zola. S. 40.

34) Vgl. Maurras: Trois idées politiques, Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve (1912) S. 61 „Der Katholizismus bietet heute die einzige in einem wohlgeordneten Staate erträgliche Gottesidee."

35) Barrès ebd. S. 40 ff., S. 63 ff.

36) In Wirklichkeit wurde Delcassé von dem Ministerium, das in seinem Vorgehen unnötige Angriffspolitik gegen Deutschland sah, preisgegeben, was dem Wunsche der deutschen Regierung entsprach. Vgl. Roepke: Von Gambetta bis Clémenceau S. 128.

37) Maurras: Enquête sur la Monarchie. S. VII ff. Dazu noch Montesquieu: Le Salut public, La Raison d'Etat und Les Raisons du nationalisme. (Plon).

38) Chéradame: La Crise française. 1912. Plon-Nourrit. Paris. S. 369 ff.

39) France et Allemagne. 1870—1911. Perrin. S. 162 ff.

40) De Roux. Rev. critique des Idées et des Livres. t. XXII, 703.

41) Über die Vorgeschichte der Action française vgl. den 5. Bd. des großangelegten, geistsprühenden Memoirenwerks Léon Daudets. Vers le roi. (1921). G. Valois: D'un siècle à l'autre. Chronique d'une génération (1885—1920) 1921. Besonders Kapitel VI. Interessant ist der große Einfluß G. Sorels S. 121—126 und der noch größere gewisser Frauen und ihrer Salons: Juliette Adam, La Comtesse de Loynes. Vgl. Daudet und Arthur Meyer: Ce que je peux dire. (1912). S. 141 ff. De Brucker: 1897—1901. Petits mémoires du temps de la Ligue (1910). Maurras: Quand les Français ne s'aimaient pas. (1912). Bainville: Histoire de trois générations. Georges: La Marche montante d'une génération. 1890—1910. (1912). Dimier: Souvenirs d'action publique et d'Université. Soury: Campagne nationaliste. 1899—1911.

42) Vom 10. August 1914 bis Juli 1919 nicht erschienen.

43) Vgl. darüber jetzt Valois: D'un siecle a l'autre. 1921. S. 243—262. Seine antimarxistische und antiindividualistische Wirtschaftsauffassung hat V. dargelegt in L'Economie Nouvelle 1920. Dazu von demselben: La Monarchie et la classe ouvrière. (1919).

44) Echo de Paris 14. Jan. 1913. Vgl. Pierre Albin: La Querelle franco-allemande. Le Coup d'Agadir. Origine et développement de la crise de 1911 (1912). Albin: L'Allemagne et la France en Europe 1885—94 (1913). Bérard: La France et Guillaume II (1907). Tardieu: Le Mystère d'Agadir. (1912).

45) Vgl. die Begriffsbestimmung des nationalen Ideals bei Chéradame, La Crise française 1912 S. 666.

46) Andere Gegner: Perodi: Traditionalisme et Démocratie. (1909). Bug-Grand: Le procès de la démocratie und La Philosophie nationaliste. (1911). Lanessan: La crise de la République.

47) A propos de la Semaine sociale de Bordeaux. Annales de Philosophie chrétienne. Okt. 1909 — April 1910. Vgl. auch Gide: Nouveaux Prétextes. S. 123 und sonst.

48) Annales de philosophie chrétienne. Bd. IX der 4. Serie S. 270. 591.

49) Paris. Bloud et Cie. (1911.)

50) Études. 20 juillet, 5 août, 5 septembre, 5 et 20 décembre 1909. In Buchform Paris. Beauchesne 1911.

51) Positivisme et catholicisme 1911. S. 8. Vgl. dazu Joseph Schnitzer: Positivismus und Katholizismus in der Frankfurter Zeitung vom 12. April 1912.

IV.

1) Einzelheiten darüber in Mistral: Mes origines. Mémoires et Récits. 1906. S. 305 ff Vgl. jetzt Veran: De Dante à Mistral (1922).

2) Penseurs et Poètes. ²1896. S. 152.

3) Portraits et Discussions. ²1914. S. 192.

4) Revue critique des Idées et des Livres (weiter zitiert als Revue critique) t. XIX (1912) S. 645. Vgl. allgemein Beaurepaire-Froment. Les Littératures Provinciales. Avec une esquisse de géographie littéraire de la France und die von demselben geleitete Revue du traditionnisme français.

Charles-Brun: Régionalisme. (Bloud & Gay); Tancrède de Visan: Essai sur la tradition française. (1922).

5) Le Dernier Humaniste: Emile Gebhart. Revue critique XVIII (1912) S. 641.

6) Revue critique XX (1913) S. 401. Vgl. Sainte-Beuve poète ebd. XIX (1912) S. 185.

7) Revue critique t. XVIII S. 257 ff. Maffis nennt den Humanismus von France „inhumain" Rev. hebd. 19. Nov. 1921.

8) Vgl France: Le Jardin d'Épicure (1894). Le Génie latin (1913). Wie tief dieser Attizismus dem Franzosen im Blute sitzt, geht daraus hervor, daß sogar Anarchisten wie Proudhon ihn schätzten und Syndikalisten wie G. Sorel von „den unvergleichlichen Schätzen der klassischen Kultur und der christlichen Tradition" sprechen. (Les Illusions du progrès. ²1911. S. 335.) Von seinem ersten Meister, dem Anarchisten Lucien Jean, schreibt Valois, er sei ein tief überzeugter Klassizist gewesen und er habe France gedankt, daß er die Sprache rein erhalte D'un siècle à l autre. 1921. S. 118.

9) Les Contemporains VI (1896) S. 375. Dazu Bordeaux: Jules Lemaitre. 1920 und Pages choisies. Nouv. Libr. Nat.

10) Les Contemporains. I ⁴ S. 239.

11) Wortlaut einer Widmung L. Daudets: La France en alarme.

12) Les Contemporains VI⁴ S. 266 ff. Vgl. Agathon: L'Esprit de la nouvelle Sorbonne. (1911). „Nous défendons la culture de l'intelligence contre la culture de la mémoire". S. 18.

13) Vie de Henri Brulard. Autobiographie publiée par C. Stryienski. Nouv. éd. (1912). S. 9.

14) Sa Vie et ses Lettres. II, 57.

15) Essais de psychologie contemporaine.

16) Vgl. Giraud: Essai sur Taine, son oeuvre et son influence 1902. S. 187 ff. Zola Mes Haines. (M. H. Taine, artiste S. 201 ff.)

17) Rede, gehalten auf einem Feſteſſen der Revue critique des Idées et des Livres, abgedruckt in dieſer Zeitſchrift. t. XXII. (1913) S. 5 ff. In Bourget und Barrès nimmt auch Goethe an der „Galvaniſierung der traditionellen Werte" teil. Baldensperger: Goethe en France (1904). S. 344 ff.

18) Revue critique des Idées et des Livres. t. XXI (1913) S. 87 ff.

19) Les Contemporains. t. IV. [10]1889. S. 4.

20) H. Taine: Sa vie et ses Lettres. t. IV. (1907) S. 327.

21) Die Kriſis der Soziologie. Weltwirtſchaftliches Archiv. Bd. 16 (1920). 2. Heft S. 246 ff.

22) Das kommt recht unzulänglich zum Ausdruck bei Hirſch: Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäiſchen Denkens (1921). S. 19.

23) Das hat neuerdings Otto Engel ſehr richtig betont in ſeinem Buch: „Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt Hippolyte Taines." Stuttgart (1920). Vgl. z. B. S. 110 ff.

24) „Die urſprüngliche Grundlage jeder Ordnungsidee iſt das tiefbegründete Bewußtſein der unveränderlichen Naturgeſetze." Comte: Soziologie. Bd 1. Jena (1907), S. 136. Vgl. auch S. 236 ff.

25 „Der Poſitivismus, der alles vom Typus des Menſchen her neu ordnet, ſtellt die letzte Entwicklung und Vervollkommnung des „Humanismus" der Renaiſſance dar und iſt daher ‚hervorragend franzöſiſch, klaſſiſch und romaniſch'." Maurras: L'Avenir de l'Intelligence. 1909. S. 152. Gegen die Philoſophie des 18. Jahrhunderts gibt es keine beſſere Hilfe als den Poſitivismus. Brunetière, L'Utilisation du positivisme [7]1908. S. 69 ff.

26) Soziologie. Bd. 1. S. 186.

27) Sur les Chemins de la Croyance: L'Utilisation du positivisme. [7]1908.

28) Librairie de l'Art Catholique. Paris 1921. Vgl. de Wulf: L'Oeuvre d'art et la beauté. (1917.) Latinität, Mediävalismus, Kunſt als Suche nach dem Abſoluten, Antigermanismus hat Maritain ſein Taufpate L. Bloy übermittelt, der ihn in ſeinen Briefen und Tagebüchern aufmunternd und wegweiſend begleitet Vgl. Le Pèlerin de l'Absolu (1919) und Au Seuil de l'Apocalypse (1921) passim.

29) t XX (1912) S. 8.

30) Ebd. t. XXII (1913) S. 484/5.

31) Ebd. t. XIX (1912) S. 67.

32) Le Retour à la Scolastique. Bibliothèque internationale de critique. La Renaissance du Livre. (1920.) Vgl. den gleichnamigen Artikel von Noël in Rev. néo-scolastique de philosophie. (1921.) S. 216. Dazu jetzt Maritain: De quelques conditions de la Renaissance thomiste in Antimoderne. (1922) S. 121. ff.

33) Le Génie du Nord. L'Opinion. 23. 7. 21.

34) Les Contemporains. t. I. [4]1890. S. 129.

35) „Jamais l'a-t-on égalé dans la science de la langue comme goût", urteilte Bulos von Blanche, Revue des deux mondes. 1. März 1921. S. 69. Über Blanche vgl. die Diſſertation von Balzer. Leipzig. 1909.

36) Léon Daudet: L'Entre-Deux-Guerres. Souvenirs des milieux littéraires, politiques, artistiques et médicaux de 1880 à 1905. t. III. 15e mille. S. 201. Vgl. Gautier: Anthologie de l'Académie française. 2 vol. 1920/21.

37) Histoire et Littérature t. I. (1893.) S. 314 ff. S. 264. Über Br. als Kritiker vgl. E. R. Curtius, Ferdinand Brunetière. (1914).

38) Barre: Le Symbolisme (1912) S. 98. Intereſſante Einzelheiten über den Symboliſten Moréas und ſeinen Kreis im Café Voltaire bei Berkabe. Die Unruhe zu Gott. 3.—15. Tauſend. (1920) S. 85 88.

39) Toute licence sauf contre l'amour. (1892).

40) Vgl. Stefan George und Gundolfs Auffaſſungen in ſeinem Georgebuch und in „Dichter und Helden" (1921). Dazu „Georgica" (1920).

41) Laſerre: Portraits et Discussions. [2]1914. S. 113.

42) Revue critique. t. XX (1912) S. 337.

43) Bordeaux: Revue hebdomadaire. XXI, 6. Juni 1912. S. 525 ff.

44) Revue critique t. XX (1913). S. 375.

45) Vivre en dieu. Poésies. 1912. Vgl. Revue critique XIX (1912) S. 457.

46) Penseurs et Poètes. [2]1896. S. 156. 151.

47) Trois Idées politiques. [4]1912. S. 10 u. S. 56. „Eine Flottille von Trümmer- und elendem Flickwerk" iſt ihm die Romantik an anderer Stelle.

48) Clouard: La „Cocarde" de Barrès. 1910. S. 45 ff. Leider liegt eine Sammlung dieſer frühen Aufſätze von Maurras nicht vor, ſie müßte denn in dem während des Krieges erſchienenen, mir nicht zugänglichen Werke von Maurras: Quand les Français ne s'aimaient pas, Chronique d'une Renaissance 1895—1905 gegeben ſein.

49) Zweite vollſtändig umgearbeitete Auflage 1921. Ich habe nur die erſte Auflage zur Verfügung. Von dieſer Vorrede über Laſerres Romantikbuch (1908) zu Bernouille: Minerve ou Belphégor (1921) aus Anlaß von Bendas „Belphégor" führt wohl eine gerade Linie. Dazu Lote: Minerve et Vulcan. (L'Industrialisme et la Culture intellectuelle) (1919)

50) Dieſes Voranſtehen der Wiſſenſchaft deutet an, daß Renan und Taine eben erſt ins Grab geſunken ſind.

51) [4]1912. Paris. Champion.

52) L'Idéal du XIXe siècle. S. 126.

53) „Von diesem Trieb (zur Wahrheit, dem edelsten von allen, wird man dazu geführt, sehr viele Opfer zu bringen". hatte Taine von Sainte-Beuve geschrieben. „Man kann aus seinen Schriften ein vollständiges System ziehen." Derniers Essais de Critique et d'Histoire. 1894. S. 52/53. Ob diese Stelle nicht der Ausgangspunkt des organisatorischen Empirismus ist? Vgl. Gide: Cette admirable intelligence ‹pour qui le goût du vrai n'était qu'une forme de la curiosité› et sur qui M. Maurras et M. de Gourmont écrivaient leurs meilleures études n'a jamais travaillé plus heureusement que de nos jours à rassembler les esprits les mieux doués et les plus divers." Nouveaux Prétextes. 1918. S. 312.

54) Clouard: La ‹Cocarde› de Barrès. (1910). S. 52 ff.

55) Ueber ihn Revue critique. XXI. (1912) S. 573 82.

56) Abgedruckt in L'Avenir de l'Intelligence. Nouvelle édition. 1909. S. 289—295.

57) Ebd S. 99

58) Ebd S. 58. Vgl. Ségard: Charles Maurras. (1920) (Fayard); N: Charles Maurras. (Nouv. Libr. Nat.); Thibaudet: Les idées de Ch. M. (Nouv. Rev. française), Dotzement: Ch. M. devant l'opinion catholique. Tervueren (Bruxelles). (1922).

59) Vgl. Gratry: Les Sophistes et la Critique (1864).

60) Vgl. Revue critique XXI (1913) S. 639—655: Pierre Laserre et la Tradition philosophique.

61) Portraits et Discussions. 1914. S. 239. Mit Bezug auf La. „Romantisme" sagt Gide: „C'est un écrivain de parti . . qui juge l'étoffe non à sa qualité, mais à sa couleur . ." Nouv. Prétextes S. 160. Vgl Rüchler: Französische Romantik (1908) S 111 ff.

62) Clouard: Revue critique XXI (1913) S. 14.

63) Revue critique XXIII (1913) S. 141. Gegen Brunetières unkünstlerische Art kämpfte 1899 schon Maurras. Vgl. Curtius S. 15.

64) Revue critique XXI (1913) S. 645.

65) Dabei darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß nach der Ansicht vieler in dieser Erweiterung und Erweichung eine Gefahr für die französische Kunsttradition liegt, deren Aufgabe es auch nach Lanson ist, die erlebte Welt in klare Ideen zu übersetzen. Réflexions sur la jeune Littérature. Revue des deux mondes. 1. Dezember 1921.

66) Vgl Clouard: Revue hebdomadaire 12. Okt 1912 und Revue critique XIX (1912) S. 248. Barrès hatte Tellier sein Buch Du Sang, de la Volupté et de la Mort gewidmet.

67) Die Dinge, d. h. nach Clouard die lebiosen Dinge, dann aber auch alle Gefühle und Erregungen, bzw. das in ihnen ruhende Dumpfe. Unauflösbare z. B. die Melancholie einer Abendstimmung.

68) Revue critique XXI (1913) S. 37 ff. Vgl. Gourmont: Le Paganisme éternel in „La Culture des Idées".

69) Revue critique XVIII (1912) S. 486 Vgl. Taine 1866: Il y a un beau, un bien, un idéal, des degrés dans l'idéal . . Sa Vie . . IV, 138.

70) Revue critique XXI (1913) S. 384.
71) Ebd. XXI (1913) S. 315.
72) Vgl. Barre: La Symbolisme. S. 241 ff.; ebd. Bibliographie. Dazu Berſancourt: Louis Le Cardonnel. Paris, Falque.
73) Clouard: Hommage à Louis Le Cardonnel. Revue critique. XVII (1912) S. 540 ff. Ebd. XX (1913) S. 372.
74) La Revue hebdomadaire. 9. März 1918. S. 189.
75) Ebd. 21. Juli 1917. S. 358.
76) Etudes et Portraits. (1911). S. 214.
77) Fantômes et Vivants. t. I. (1917) S. 135.
78) L'Entre-deux-guerres. t. III (1915) S. 28/29.
79) Les Contemporains. VI. °1896. S. 264 ff.
80) Trois idées politiques S. 10.
81) Cinq grandes Odes. °1919. S. 80.
82) Oeuvres de J. A. Rimbaud. °1913. S. 259.
83) La Conversion de Paul Claudel. Abgedr. Bulletin de la Semaine. 1913. S. 516.
84) André du Fresnois. Revue critique XX (1913) S. 93.
85) Revue critique t. XXI (1913) S. 309.
86) Ebd. t. XXI (1913) S. 718.
87) Vgl. Curtius: Der Syndikalismus der Geiſtesarbeiter in Frankreich. 1921. S. 17.
88) Revue des deux mondes. 1. Juli 1921. S. 220 ff.
89) Eine Défense de Paul Claudel gab der Nationaliſt René Johannet in Les Lettres. 1. Mai 1921. Dazu Théon: Théâtre classique et théâtre chrétien. Revue critique. 10. Mai 1921.
90) Die franzöſiſche Literatur im 20. Jahrhundert. 1914. S. 54.
91) Grautoff: Franzöſiſcher Brief. Das Literariſche Echo. 13. Heft. 1921.
92) Er iſt nicht umſonſt als erſter Roman in der neugegründeten Zeitſchrift des franzöſiſch-lateiniſchen Kulturimperialismus: La Revue universelle erſchienen.

V.

1) „In den Jahren 1897 und 1898 hatte ich Gelegenheit, dem franzöſiſchen Weſen in Heer und Volk näherzutreten. . . . Der Haß gegen Deutſchland ſchien ſich zu verflüchtigen, und ich kam damals mit der Überzeugung nach Hauſe, daß Frankreich nicht nur nicht mehr für Elſaß-Lothringen kämpfen, ſondern nach der Schmach von Faſchoda überhaupt nicht mehr das Schwert ziehen werde." Oberſt Egli. „Neue Freie Preſſe" 21. September 1917. „In dem Maße als (Albert) Sorel (1842—1906) alterte, mehrten ſich die Zeichen, daß die Lehren von 1870 nicht verſtanden oder vergeſſen worden waren." Bourget: Pages de critique et de doctrine. I. (1912) S. 183.
2) Téodor de Wyzewa: Le Cahier rouge ou les deux conversions d'Etienne Brichet. Paris. Perrin. (1917).

3) Emile Baumann: L'Abbé Chevoleau, caporal au 90e d'infanterie. 1917 und allgemein: Le Prêtre-Soldat dans l'Histoire par D. Bonard 1916.

4) Jeder Oberst hatte das Recht, in jedem Bataillon einen Priestersoldaten zu gottesdienstlichen Handlungen zu ermächtigen. Dieser Hilfsgeistliche trug nicht das priesterliche Kleid und genoß keine besonderen Vorrechte, er mußte grundsätzlich die Verpflichtungen seiner militärischen Stellung erfüllen. Und doch hatte er weniger Hindernisse zu überwinden als der offizielle Feldgeistliche. Er war im Schützengraben heimisch, der Kamerad der Leute, der alles mit ihnen teilte und stets zur Hand war, während der andere bei der Division war. Vgl. Barrès Les diverses familles spirituelles de la France. S. 19.

5) B. betont das Unrecht der französischen Regierung. Wenn die Mißwirtschaft der Friedenszeit im Kriege nicht unvermeidliche Früchte trüge, hätte man nicht sehen müssen, was man jetzt nur zu oft mitansehen muß, wie Männer, die für Christi Werk gesalbt, ja selber Gesalbte sind (Christs eux-mêmes), den Kelch in die kaum vom Blute der Metzeleien getrockneten Hände nehmen. Leider dauert dieses antiklerikale Unrecht der Regierung auch während des Weltkrieges fort. Chevoleau empfindet das sehr bitter. „In gewissen Armeekorps hatten Tausende von Soldaten, und zwar seit Beginn des Krieges, aus freien Stücken das Bild des Herzens Jesu oder eine fromme Medaille umgehängt. Oft war dieses Abzeichen von einer Mutter oder Schwester angenäht worden. Aber Achtung! Die Gelte wacht; das stört sie, und so mußten wir das Herz-Jesu-Bild abnehmen. Schon auf dem Wege nach der Somme konnte ich eine Verordnung lesen, die verbot, daß auf öffentlicher Straße Abzeichen in den Nationalfarben verkauft und getragen würden, wenn ein fremdes Wappen noch beigefügt sei. Sie verstehen, auf wen man damit zielte. Als ich es las, war ich tief bekümmert, ja angeekelt. Der Gedanke, daß, während wir uns schlagen, um die Boches aus ihren Gräben zu vertreiben, andere Boches daran arbeiten, uns zu verfolgen, plagte mich." S. 36. Vgl. noch stärker S. 41 und 77.

6) Beispiele, die ihm bittere Worte genug in die Feder treiben, S. 36, 37, 41, 77.

7) Daß er die deutsche Kriegführung unter dem unmittelbaren Eindruck unserer schärfsten Verdunoffensive als satanisch ansieht (S. 91), nehme ich ihm nicht übel. Schwerer wiegt, daß er uns Feiglinge schilt. Doch auch hier folgt er so nur dem uralten Hang, den Gegner verächtlich zu machen.

8) Paris, Plon-Nourrit 1916.

9) Wahlspruch im Stern des Kreuzes der Ehrenlegion.

10) Und die großen Gesten! Vgl. den Schmuz des einen Jahrganges der Militärschule von Saint-Cyr, dem Feinde in weißen Handschuhen gegenüberzutreten.

11) Vgl. insbesondere seine Romane La Maison, La Robe

de laine und Les yeux qui s'ouvrent, die alle in über hunderttausend Exemplaren verbreitet sind.

12) Vgl. das Leben und Schaffen von Männern wie Cézanne.

13) Péguy und Psichari sind im Kriege gefallen, ebenso wie die geistesverwandten Schriftsteller Max Doumic, Paul Acker, Maurice Deroute, Lionel des Rieux, Robert d'Humières u. a.

14) Einem Freund, der fragt, ob er jetzt lieber am friedlichen Meere weilen möchte, antwortete Chevoleau: „Nein, tausendmal nein. Die Stunden, die ich durchlebte, sind zu köstlich, zu heilsam. In der Nähe des Todes zu leben und sich nicht drum zu kümmern, jeden Augenblick sein Vorbeistreifen und gewissermaßen den Wind der Ewigkeit zu spüren, das ist eine Freude, die alle anderen fade macht." Baumann ebd. S. 47.

15) „Glücklicherweise haben wir noch Vorgesetzte, die würdig sind, Helden zu befehligen. Im gegebenen Augenblick verstehen sie es, durch ein Wort, durch eine Geste etwas von ihrem Feuergeist in die Seele ihrer Soldaten zu verpflanzen, und der alte französische Mut vollbringt noch Wunder." Baumann ebd. S. 34.

16) Paris, Emile-Paul Frères. 1917.

17) Jaurès und Barrès. Erinnerungen und Dokumente von Professor Dr. M. Werner. „Frankfurter Zeitung" Nr. 225 vom 16. August 1917.

18) Noch zu einem anderen im Munde eines Revolutionärs seltsam klingenden Geständnis zwingt Albert Thierry die Kriegserfahrung: „Aller äußere Frieden ist nichts wert, stürzt zusammen, wenn nicht jeder in sich selbst den Frieden hat" (S. 122)

19) Vgl auch Bordeaux ebd. S. 180.

20) Daß Regionalisten und Traditionalisten besonders starke Antriebe zur Verteidigung ihres Landes haben und daß Barrès besonders warme Worte der Anerkennung für diese seinem Herzen am nächsten stehenden Soldaten hat, ist selbstverständlich und braucht hier nicht besonders ausgeführt zu werden.

21) Bordeaux ebd. S. 260. 247.

VI.

1) Paul-Henry Houssaye· Revue critique t. XXII. (1913) S. 113.

2) Le Roman russe. (1886) Vorwort. S. XLVIII

3) Duhamel, Essai sur le règne du coeur. Mercure de France. Dez. 1918 übers. Die „Weißen Blätter", 6. Jhrg. (1919), 1. Heft, S. 44.

4) Ich folge hier den Ausführungen Paul Colins, „Bücher und (1920), 4. Heft, S. 227 ff.

5) Ähnlich schätzt Georges Duhamel Les Marges und den Zeitschriften in Frankreich" in „Die Weißen Blätter", 7. Jhrg. verdienstvollen Leiter Eugène Montfort, der unaufhörlich „einen heilsamen Einfluß auf die literarischen Sitten" ausgeübt hat. „Die Weißen Blätter" 7. Jhrg. (1920), 7. Heft, S. 285

6) Colin meint, der Fluß der Dinge habe die französische Literatur vom überstiegenen Idealismus zur Ausgewogenheit zurückgebracht. Von der vorigen Generation lobt er als „keineswegs regellos" nur den Idealismus Claudels, der damals ein bewunderter Meister war, eines André Gide, dessen Jugendfeuer der Kalvinismus gedämpft habe, die heiterklare Ernsthaftigkeit Adrien Mithouards und die sanfte Pracht Péguys. Von Colin vgl. „Fluch dem Sieg" Nr. 18/19 der „Tribüne der Kunst und Zeit" (1920).

7) Duhamel, Der Schriftsteller und das Zeitgeschehen. „Die Weißen Blätter", ebd. S. 297 ff.

8) Seit September 1919 hat Barbusse „Die französische Vereinigung ehemaliger Kriegsteilnehmer" hinter sich.

9) Der erste Aufruf war unterschrieben von Anatole France, Charles Richet, Charles Gide, Severine, G. Séailles, Lucien Descaves, Romain Rolland, Victor Marguerite, Antoine Cénier, Georges Duhamel, Vaillant-Couturier, Henri Bataille, Gustave Geffroy, Rosny aîne, Madame Curie, Victor Basch, Ch. Rappaport, Jules Romains, Georges Pilch, Paul Signac, Pierre Hamp, Ch. Vair-Séailles, Dr. Toulouse, Raymond Lefebvre, Jacques Mesnil, Pawlowski, Steinlen, Léon Werth, Franz Jourdain, Laurent Tailhade, Han Ryner, A. Charpentier, Henri Marx, Guy de la Batut, Guillot de Saix, Drieux de la Rochelle, Noël Garnier, Tristan Bernard, Ernest-Charles, Paul Brulat, Maurice Delcasse, Amédée Dunois. Als Sekretär zeichnete Victor Cyril. Die Weißen Blätter, 6. Jahrg. (1919), 7. Heft, S. 331 ff. „Clarté" treibt eifrige Kulturpropaganda. Vgl. das Preisausschreiben der Stiftung Nand (5000 Fr.) für eine Arbeit, welche die Umwandlung der gegenwärtigen Gesellschaftseinrichtungen zum Gegenstand haben muß. „Humanité" vom 6. Januar 1921.

10) Er besteht aus folgenden Persönlichkeiten: Henri Barbusse, Georg Brandes, Paul Colin, Victor Cyril, Georges Duhamel, Eekhoud, Anatole France, Noël Garnier, Charles Gide, Thomas Hardy, Henry-Jacques, Vincente Blasco Ibañez, Andreas Latzko, Laurent Tailhade, Raymond Lefebvre, Madeleine Marx, E.-D. Morel, Edmond Picard, Charles Richet, Jules Romains, René Schickele, Severine, Upton Sinclair, Steinlen, Vaillant-Couturier, H.-G. Wells, Israel Zangwill (Artikel 3 der Statuten).

11) „Die weißen Blätter" 6. Jhrg. (1919), 12. Heft, S. 573 ff. Daß Rolland in dem Kampf durchaus dabei ist, beweist das Vorwort zu der lyrischen Anthologie Contre la guerre.

12) Die Weißen Blätter 7. Jhrg. (1920), 3. Heft, S. 142/3. Das generationspsychische Aufglühen des Clartégedankens ist jetzt von Max Krell („Manifeste des Brüderlichen Geistes" Nr. XXIII der Sammlung „Tribüne der Kunst und Zeit", hrsg. von R. Edschmid, Verlag Reiß, Berlin) übersichtlich zusammengestellt. Von Deutschen finden sich darin die Aufrufe von H. Mann im Namen des „Politischen Rates geistiger Arbeiter" (Münchener Neueste Nachrichten 11.

III. 1919); von A. Wolfenstein in den „Weißen Blättern" (VI, 6), von Edschmid in „Das Tribunal" (Heft VIII IX. Die Kundgebung der 110 spanischen Gelehrten für den internationalen Geist der Wissenschaft ist nicht auf die gleiche Stufe zu stellen.

13) Der erste Aufruf war von folgenden Namen unterzeichnet: Paul Bourget, Louis Bertrand, Andre Beaunier, Camille Bellaigue, Jacques Bainville, Binet Valmer, Gabriel Boissy, Charles Briand, Pierre Champion, J. des Cognets, H. Charasson, Maurice Denis, Georges Desvallieres, G. Deherme, Lucien Dubech, Charles Derennes, Fagus, Joachim Gasquet, Georges Grappe, Henri Ghéon, Jacques de Gachons, Charles Grolleau, Daniel Halevy, Pierre Hepp, Francis Jammes, Edmond Jaloux, Rene Johannet, Pierre Lalo, Charles Le Goffic, Louis Le Cardonnel, Henri Longnon, René Lote, Pierre de Lescure, Charles Maurras, Camille Mauclair, Henri Massis, Jacques Maritain, Eugene Marsan, Marius André, Rene de Marans, Charles Moulie, I. de Magallon, Emile Massard, Jean Resmy, Edmond Pilon, Jean Pichart, Marcel Provence, Antoine Redier, Firmin Roz, Rene Salomé, Louis Sonolet, Jean Louis Vaudoyer, Robert Vallery-Radot, Georges Valois.

Es wäre interessant, im einzelnen zu verfolgen, welche geistigen Umschichtungen der Krieg hervorgebracht hat. Da Barrès fehlt, sind wohl nur Monarchisten beteiligt. Zahlreich sind die Katholiken, Altgläubige und Neubekehrte. Der Ruck von links nach rechts ist deutlich sichtbar.

14) Vgl. dazu Leopold: Prestige. Ein gesellschaftspsychologischer Versuch. 1916.

15) Action française 23. Dezember 1919.

16) Über Maritain vgl. Kralik „Das neue Reich" (24. Oktober 1920), der ihm „stupende Gelehrsamkeit" und „besonders glänzende" neuthomistische Weiterführung nachrühmt, während Ettlinger seinen Thomismus „hyperkonservativ" nennt, „für den die Geschichte und Problembildung der Philosophie eigentlich mit dem 13. Jahrhundert zum Abschluß gelangt scheint" („Literarischer Handweiser" Nr. 2, 1921, S. 87). Daudet nennt ihn den ersten philosophischen Kritiker dieser Zeit (Action française 13. Okt. 1921). Bloy schreibt ihm alle Eigenschaften eines überlegenen Geistes zu. Au seuil de l'Apocalypse 1915, S. 32.

17) In demselben Heft bestimmt Johannet Deutschland als ein „aus dem Sattel gehobenes, uneiniges Land, das ein lebensfähiges Polen und ein unabhängiges Rheinland an der Seite hat". S. 77.

18) Revue universelle, 1. April 1920, S. 24.

19) Ebd. 15. Dez. 1921. S. 663/64.

20) Ebd. 1. April 1920. S. 98 ff.

21) Von Duhamel: Vie des Martyres, Civilisation, Possession du monde, Entretiens dans le tumulte. Über ihn Curtius in der „Westdeutschen Wochenschrift" (2. 4. 1920).

22) Es ist Glaubenssatz der Intelligenzpartei, daß Wilson und Lloyd George und die eigene Dummheit eine volle Ausnützung des

Sieges verhindert hätten, daß m. a. W. der Vertrag von Versailles viel zu günstig für Deutschland sei. „Weder in der Finanzfrage, noch in der politischen, territorialen, internationalen Frage, noch in der Frage der kolonialen Ausdehnung oder der wirtschaftlichen Garantien ist Frankreich genügend Rechnung getragen worden, mag es sich handeln um die Wiedergutmachungen, um die Rheingrenze, um die Organisation Zentraleuropas oder um die orientalische Frage. . . . Trotz unserer Feinde, trotz unserer ehemaligen Bundesgenossen wird die Natur der Dinge ihm (dem französischen Geist) gute Gelegenheiten bieten, die unterbrochene Arbeit am rechten Ort wieder aufzunehmen." Johannet, Revue universelle, 15. Sept. 1920, S. 657/58. Vgl. Bainville: Les conséquences politiques de la paix (1920).

23) Über die Vorgeschichte der Intelligenzpartei vgl. meinen Aufsatz: „Der Nationalismus im französischen Denken der Vorkriegszeit" in dem Sammelwerk „Der Nationalismus im Leben der Dritten Republik", hsg. von Joachim Kühn, Berlin, Paetel 1920.

VII.

1) Gustav Kiepenheuers Verlag, Potsdam (1919).
2) Revue critique XX. (1913) 430 ff.
3) Deutsch in 3 Bänden, Verlag Rütten & Loening.
4) La Nouvelle Revue française 1. Nov. 1921.
5) L'Opinion 13. August 1921. Aehnlich daselbst Truc „Le Génie du Nord." 23. Juli 1921. Selbst Poincaré war gegen den Plan, den Deutschunterricht zu verbieten. Er wird nur wenig besucht.
6) Der Neue Merkur, Juni 1921: „Deutsch-französische Kulturprobleme."

VIII.

1) De Baz: Histoire de la Contre-Révolution. Bd. I (1910) S. 266.
2) Baudrillart: Le Renouvellement intellectuel du clergé de France au XIXe siècle. Paris. Bloud. S. 56.
3) Agathon: Les jeunes Gens d'aujourd'hui. Plon, Paris (1913). S. 65 ff.
4) Chérabame: La Crise française. (1912) S. 672.
5) Heute zählt der Verband der kath. Studenten Frankreichs 40 Vereinigungen mit 5000 Mitgliedern, darunter die an der École polytechnique 500, der Medizinerverein „Cercle Laënnec" 400 (Sekretariat, Paris 14, rue d'Alsace). Am 5. März 1921 hielten 180 jetzige und ehemalige Schüler der École des Mines in St. Sulpice, am 14. März 800 der École centrale in Notre-Dame, am 20. März 600 der École polytechnique in St. Etienne-du-Mont ihre gemeinschaftliche Osterkommunion.
6) Sicard: Le Clergé de France pendant la Révolution.

Tome I. L'Effondrement. Nouvelle édition. Paris. Lecoffre 1912 passim.

7) Während der Revolution ſchrieb aber de Maiſtre ſchon: „Das Volk wird auf das ſchrecklichſte entſittlicht, und die Abſchaffung des Kultus im Bunde mit dem völligen Fehlen einer öffentlichen Erziehung bereitet Frankreich ein Geſchlecht, an das zu denken entſetzlich iſt.“ Considérations sur la France, Kap. X.

8) Nach Taine: Les Origines de la France XI, 182 ff.; vgl. auch VI, 157.

9) Félix Klein: La découverte du vieux monde par un Étudiant de Chicago. Paris. Plon 1906. S. 223.

10) Taine ebd. XI. 187. Der Gewährsmann Taines war, wie aus ſeinen Briefen hervorgeht, Mſgr. d' Hulſt.

11) Études 20. Okt. 1901 zit. Lecanuet: L'Eglise de France sous la troisième République. 1870—1873. (1907). S. 304.

12) Les deux Frances et leurs Origines historiques. Lausanne (1905).

13) Le Correspondant. 10. Mai 1905. S. 534.

IX.

1) Monod: De Pascal à Chateaubriand.

2) Mélanges de critique religieuse. (1853). S. 293 nach Goyau.

3) Hiſtoriſche Zeitſchrift. I.

4) Causeries du Lundi t. IV. Vgl. Portraits contemporains t. II.

5) Friedrich: Geſchichte des Vatikaniſchen Konzils (1877) Bd. I. S. 61 ff.

6) Bureau: La Crise morale des temps nouveaux. (1908). S. 198 ff.

7) La Pensée religieuse de Joseph de Maistre. Revue des deux mondes 1. März und 1. April 1921. Dieſer prächtigen Abhandlung, die mit gewohnter wiſſenſchaftlicher Akribie und vollendeter Kunſt geſchrieben iſt, verdanke ich für den vorliegenden Verſuch viel.

8) Considérations sur la France. Kap. X.

9) Vgl. über ihn Franz von Baader Sämtliche Werke, Bd. 4 (1853) S. 115—132.

10) Oeuvres t. V. p. 310 ff.

11) Goyau ebd. S. 161.

12) Vgl. Bd. 12 der Geſ. Werke Franz von Baaders.

13) Gleichzeitig bezeichnet auch Dermenghene ihn als Vorläufer Newmans und Vertreter einer „dynamiſchen Dialektik“. J. de Maistre et notre temps (d'après des documents inédits). L'Opinion. 30. Juli 1921. Vgl. auch Windiſchmann in der Ueberſetzung der „Abendſtunden“ (1825), Teil II, S 487, wo die ſchöpferiſche Idee des de Maiſtreſchen Philoſophierens ausführlich dargelegt und weitergeſponnen wird.

14) Kap. XVII.

15) Considérations sur la France. Kap. V. Schluß.
16) Hiſt. Zeitſchr. I. 165.

X.

1) Lamennais: Correspondance herausg. von E. D. Forgues I (1864) S. 244.
2) In „Trois villes saintes" (1912). Dieſer heroiſchen Heiligengeſtalt iſt ein ſtarker literariſcher Nachhall beſchieden. Vgl. Retté: Dans la lumière d'Ars. (1913.) Vallery-Radot: Le Réveil de l'Esprit (1917) in dem Kapitel: De l'héroisme en littérature. Jammes: Le Curé d'Ozeron. (1918).

XI.

1) Histoire religieuse de la Révolution française. Tome II. (1912) S. 320 ff.
2) Goyau: Les Origines populaires du Concordat. Rev. des deux mondes 16. Juni 1903. S. 919.
3) Taine: Les Origines X, 143.
4) Zit. Calippe: L'attitude sociale des catholiques français au XIXe siècle tome I. (1911) S. 36.
5) Mémoires d'Outre-tombe. Éd. Biré t. II p. 290/1.
6) Vgl. Mourret: Le mouvement catholique en France de 1830 à 1850. Weill: Histoire du catholicisme libéral en France (1828—1908). Leroy-Beaulieu: Les Catholiques libéraux. Calippe: Les Tendances sociales des catholiques libéraux (Lacordaire, Montalembert, Gerbet, Foiſſet, de Coux, Villeneuve-Bargemont, Ozanam, de Melun, Berryer, Balzac, Lamartine, Gratry) 1910.
7) Vgl. beſonders die herrlichen Briefe. Bd. 10 und 11 der Werke. Lecoffre (1873). Dazu Livre du Centenaire par G. Goyau etc. Beauchesne. (1913). H. Joly: Ozanam et ses continuateurs: L. Ollé-Laprune, Louis Petit de Julleville, l'Abbé Huvelin, Léon Lefébure. Lecoffre. (1913). Ch. Calippe: Ozanam. Tralin. (1913). Ch. Moeller: Frédéric Ozanam et son oeuvre historique. Peeters, Louvain. (1913.)
8) Lefébure: Montalembert, Rev. des deux mondes. 1. Jan. 1905. S. 86.
9) Vgl. Abel Faure: L'Individu et l'esprit d'autorité du moyen-âge à la loi Falloux (1908.)
10) Vgl. das herrliche Zeugnis de Muns, der Montalembert „den bezaubernden Typus des chriſtlichen Ritters nennt"; der ſeine Reden las, „wie ein junger Soldat ſich begeiſtert an den Erzählungen der Alten". Bull. de la Semaine (1913) p. 581.
11) Gegen dieſen Terrorismus, gegen dieſe „Invaſion des Laizismus in das Lehramt und die Leitung der Kirche", die durch die ziemlich unvermittelt ſich durchſetzende Erkenntnis von der

Bedeutung der Presse und durch die Machtlosigkeit und Geschäftigkeit eines sonst hochverdienten Mannes (Louis Veuillot, Chefredakteur des „Univers“ 1813–1883) veranlaßt wurden, haben mehrere Bischöfe protestiert. Vgl. Lecanuet, L'Eglise de France sous la troisième République, tome I. passim und Friedrich: Geschichte des Vatikanischen Konzils. Bd. I. Vorgeschichte (1877) S. 166. Über Veuillot jetzt E. Tavernier Louis Veuillot, l'homme, le lutteur, l'écrivain. Plon. 1913. Dazu eine „Christliche Lebensphilosophie“ von L. Veuillot, aus dem Französischen übersetzt von Joseph Laurent, Mainz, Kirchheim. 1861.

12) Tirer le bien du mal. Paris. Oudin 1906 zit. Demain. 23. März 1906. S. 14.

13) G. Goyau: Congrès de la jeunesse catholique. (1899). IX.

14) Vgl. Ribot Exposé critique des doctrines sociales de M. Le Play und Du rôle social des idées chrétiennes. Plon.

15) Kein Katholik hat wohl entscheidender zur Ausbreitung des demokratischen Gedankens beigetragen als Tocqueville durch sein Buch „Über die Demokratie in Amerika“, das Le Play als „sehr gefährlich“ bezeichnete. Vgl. Sorel: Les Illusions du Progrès. ²1911. S. 252 ff.

16) Houtin: L'Américanisme. (1904). S. 88. Dasselbe sagt Montalembert von der amerikanischen Schule. Über die Lage der Kirche in dieser Zeit. Mainz. 1844. S. 58.

17) Lettres de Montalembert à la comtesse Apponyi. Rev. des deux mondes 15. Nov. 1913, p. 269 bzw. 276.

18) Vgl. Dehon: Les Directions pontificales, politiques et sociales de S. S. Léon XIII. Mourret: Directions politiques de Léon XIII. (1917).

19) Quatre années d'action sociale. Le Correspondant. 10. Nov. 1908. S. 452/53. Vgl. Giraud: Un grand Français Albert de Mun. (1916).

20) Vgl. Le Pape Léon XIII. (Broschüre); Le Pape, les catholiques et la question sociale. 5. Aufl.; Autour du catholicisme social. (5 Bde.) L'Église libre dans l'Europe libre. (1920) Papauté et chrétienté (1922), dazu Fidus. Silhouettes contemporaines: Georges Goyau, Revue des deux mondes. 15. Juli 1920.

21) Auguste Comte, der Begründer des Positivismus und Stifter der Religion der Menschheit, hatte einen „Aufruf an die Konservativen“ geschrieben und den Plan gefaßt, einen religiösen Weltbund zu organisieren. Er lieh deshalb einem seiner Schüler mit dem Jesuitengeneral Pater Ber 1856 57 verhandeln, diesem sogar einen Catechisme positiviste mit eigenhändiger Widmung schicken, freilich ohne Resultat. Vgl. den interessanten Briefwechsel, neuerdings abgedruckt bei Laberthonnière: Positivisme et Catholicisme. S. 400 ff.

22) Brunetière: Questions actuelles, ³1907. S. 47. Vgl. Kap. II. besonders S. 71 ff.

23) Fonsegrive: Brunetière. ²1908. S. 36.

24) Congrès de la jeunesse catholique. Besançon. (1899). p. 669 ff.

25) Bourget: Pages de Critique et de Doctrine I (1912) S. 292.

26) Bourget ebd S. 291 Zu Quellen zur Geschichte dieses so bedeutenden Lebens ist bis jetzt zugänglich gemacht der Briefwechsel mit Kardinal Mathieu. Revue des deux mondes 1. August 1930. Vgl auch die These von Sire L'attitude religieuse de Brunetière Montbéliard (1914) Die übrige Literatur bei Curtius.

27) Le journal d'un Evêque. II. 1899 Appendix S. 260.

28) Aubry G. Fonsegrive in Le Correspondant 25. Febr. 1907.

29) Fonsegrive Le Journal d'un Evêque II p. XIV.

30) Die Zeitschrift ging 1907 ein.

31) Epilog abgedruckt Annales de philosophie chrétienne. 78. Jahrgang. S. 102 Vgl auch seinen Roman Le Fils de l'Esprit.

32) Vgl. das schöne Bild, das sein Nachfolger in der Académie Française Chevrillon zeichnete „Der republikanische Geist besteht bei ihm aus Idealismus, aus Vertrauen in die menschliche Natur, aus jenem Autonomiebedürfnis, das der Kern seines politischen Glaubens war" Seine bekanntesten Werke sind Au Service des Idées et des Lettres. (1910) Quelques Oeuvres et quelques ouvriers. (1912). La Femme de Demain. (8. Aufl.) Über den Correspondant vgl. L'Histoire d'une grande revue catholique. Almanach catholique français (1922) S 109 ff

33) Es fehlt z. B. Henri Lorin, der in seinem Salon im Faubourg-Saint-Honoré all die jungen Demokraten wie die Brüder Brunhes, Gonon, Pinon, Masson, Le Roy Ladebat sammelte und in den Semaines sociales sich dann das geschmeidige Instrument seines christlich-demokratischen Erneuerungswillens schuf.

34) Im Jahre 1909/10 war das Programm der „Sektion für das Studium der Religion in ihren Beziehungen zur Gesellschaft", das der „sozialen Hochschule" in Paris angegliedert ist, ganz ausgefüllt von Le Roys Vorlesungen über „L'attitude et l'affirmation catholique". Le Roy ist jetzt Professor am Collège de France als Nachfolger seines Lehrers Bergson. Über ihn vgl Simon „Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie" (1918) S 106 ff

35) Von diesen hat das „Bulletin de la Semaine" zu Beginn des Krieges ebenfalls sein Erscheinen eingestellt. Dafür ist „La Journée nouvelle" eingetreten Vgl. Der Stilon 3 Nachhall S 409

36) Von diesen sind jetzt einige, mindestens Beaunier und Bertrand, die den Aufruf der Intelligenzpartei unterschrieben, mehr rechts gerichtet

37) Vgl. Fonsegrive: Le catholicisme et la France actuelle. Bull. de la Semaine (1912) p. 97.

XII.

1) Vgl. Curtius Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus, (1921) S 26.

2) Von Bedeutung iſt ſpäter zweifellos auch die Wiedergeburt Paskals geweſen, die beſonders durch die Paskalbiographie Boutroux' (1900) und durch die Paskalſtudien Victor Girauds weiter ausgriff. Paskal übte z. B. auf den Geiſt vieler Sillioniſten unbeſtreitbaren Einfluß aus. Vgl. die Anſprache Marc Sangniers bei Gelegenheit einer Wallfahrt nach Port-Royal. Le Sillon (1906) S. 433.

3) Charakteriſtiſch hiefür iſt ſein Verſuch, die Exiſtenz Gottes mit Hilfe der Infinitesimalrechnung zu beweiſen.

4) H. Taine: Sa Vie et sa correspondance. t. I. S. 82.

5) Vgl. Floeckner: Kritik der Grundelemente des Gratryſchen Syſtems. Progr. Gymn. Beuthen (1889). S. 22 ff.

6) Souvenirs de ma jeunesse. S. 129/30 nach Ollé-Laprune: La Vitalité chrétienne. (1909) S. 108.

7) Vor mir liegt die 7. Auflage (1910). Die erſte iſt 1875 aus den Conseils pour la conduite de l'esprit und Le premier et le dernier livre de la Science du Devoir zuſammengeſtellt.

8) Wir wiſſen, daß ſchon mehrere unſerer Kameraden der Studienzirkel die Schriften P. Gratrys leſen und bedenken und insbeſondere jenes bewundernswerte Buch der „Quellen", das gewiſſermaßen die lebendige Prophezeiung der Sillonbewegung iſt. Le Sillon. 25. Dezember 1903. S. 475.

9) Vgl. Gratry: La Paix, méditations historiques et religieuses. Von dem Ordensbruder Gratrys Perraud: L'Evangile de Paix. (1869). Bibliothèque de la Paix. 8. Lieferung. Dazu Brongniart: Le Pacifisme et l'Eglise. Bloud. (1913).

10) Über ihn Kardinal Perraud: Le P. Oratry: Sa vie et ses oeuvres. Paris. Téqui. Chauvin: Le Père Oratry. Bloud.

11) So ſprach Saint-René Taillandier, der Gratrys Nachfolger in der Académie française war.

12) Abgedruckt in La Vitalité chrétienne. Paris 1909. S. 94—113.

13) Congrès de Besançon. S. 585.

14) La Philosophie et le Temps présent. 1908. S. 371.

15) Vgl. Blondel: Léon Ollé-Laprune. S. 48 ff.

16) Blondel. ebd. S. 40.

17) Vgl auch ſeine Reden im Großen Seminar zu Chartres „La virilité sacerdotale: L'Homme dans le prêtre." La Vitalité chrétienne. S. 142.

18) La Philosophie et le Temps présent. 1908. S. XIX ff.

19) Ebd. S. 383.

XIII.

1) Mark nannte ſich in der erſten Zeit gerne Sangnier-Lachaud, wohl ein Beweis, wie ſehr er ihn verehrte und wie ſehr er ſich ihm gegenüber zu Dank verpflichtet fühlte.

2) Discours 1891—1906 tome Ier Bloud, Paris 1909. S. 17.

3) Rouzic: Le Renouveau catholique. (1919) berichtet ſo: „Zur Zeit ihrer erſten hl. Kommunion hatten fünf Knaben, von

denen Mark Sangnier, Renaudin und Isabelle die rührigsten waren, Freundschaft geschlossen und einen großen traumhaften Plan gefaßt. Eines Tages hatte einer von ihnen ausgerufen: „Man muß Frankreich retten!" Alsbald war dieser Entschluß von den fünf Freunden zu dem ihrigen gemacht."

4) Gedruckt in Discours I. S. 7—14.

5) Vgl. Dondinot de la Boisssière: Souvenirs d'Académie du Collège Stanislas. Folgende Kritiken seiner Reden sind charakteristisch: „Vous abusez des lieux communs". „Quelque tendance au développement facile et à l'emphase". „Vous êtes plus poète que philosophe". Vgl. Calvet: Enfances. In Les Lettres. 1. März 1922.

6) Einfluß Gratrys. Vgl. Les Sources I. Kap. VIII. Die Mathematik. S. 90 ff.

7) Eine Rede, die er 1891 als Präsident der Schülerakademie hielt, ist „mit kleinen schwarzen Zeichen übersät, die erkennen lassen, wie sorgfältig der junge Redner seinen Vortrag vorbereitet hat". Les Lettres ebd.

8) „Mit 17 Jahren hatte er, Henri du Roure, Mark Sangnier kennen gelernt; der Sillon nahm sein Herz, seine Fähigkeiten, seine Kräfte ganz und gar in Anspruch." Vgl. Baumann: H. du Roure, nach Revue des Jeunes. 10. Febr. 1918.

9) Etienne Isabelle. Le Sillon. X. 2. (1903) S. 45.

10) Fonsegrive: Les Discours d'un Idéaliste. Bulletin de la Semaine VII. (1910) S. 122. Wir gebrauchen daher im folgenden vielfach Mark Sangnier und Sillon unterschiedslos.

11) Von Henri du Roure schreibt sein Biograph: Er „war wirklich eine Persönlichkeit und blieb er selbst. Trotz seiner unbedingten Zuneigung zu Mark Sangnier ließ er sich durch dessen Persönlichkeit nicht aufsaugen."

12) Discours I. S. 12.

13) Vgl. Mémoires d'un petit homme („Arme und Reiche", übersetzt von W. Eggert-Windegg Bed 1910). Über ihn Platz: Die Früchte einer sozialstudentischen Bewegung. 1913. S. 47.

14) Es war eine der letzten Freuden Ollé-Laprunes, daß „der Sillon" diesen seinen Wahlspruch übernahm. Gogau: Einleitung zu La Virilité chrétienne. 1869 S. X.

15) Ecole Normale Supérieure zur Heranbildung der Gymnasial- und Universitätsprofessoren.

16) Zur Heranbildung der Ingenieure, der Artillerie- und Genieoffiziere.

17) Discours I 384.

18) Ebd. S. 258 ff.

19) Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction (1885), L'irréligion de l'avenir (1887).

20) Le Sillon X, 2 S. 50.

21) Die Pfarrei galt vielfach als „paroisse de réclame".

22) Älteste katholische Studentenverbindung (gegr. 1847) mit eigenem Haus. 18 rue de Luxembourg.

23) Desjardins, Führer der Union pour l'Action morale vgl. S. 77; Bazire, bekannter Publizist der sozialkatholischen Mitte; Fonsegrive vgl. S. 261 ff.; Reßler, bekannter Gewerkschaftsführer.

24) Vgl. Die Früchte einer sozialstudentischen Bewegung. S. 50 ff.

25) Discours I, 28.

26) Discours I, 52. Vgl. die Erfahrungen, die Norbert, ein Schüler M. Sangniers, in dem sozialen Roman Yves le Querdec (G. Fonsegrive): Le fils de l'esprit, (Paris, Lecoffre, 9. Auflage) macht.

27) Congrès de Besançon S. 485.

28) Über die Zeit von Mai 1896 (Polytechnikum) bis Oktober 1897 (Toul) besitzen wir die Tagebuchaufzeichnungen Dans l'Attente et le Silence (Au Sillon 34, Boulevard Raspail), die einen tiefen Blick in die seelische Eigenart Sangniers gestatten.

29) Testem benevolentiae 22. Jan. 1899.

30) Auch hierin hatte der Sillon Vorgänger, so in Abbé Naudet seit 1891 (vgl. Dabry: Les Catholiques républicains 1890—1903. S. 119 ff.) und in Ollé-Laprune, dessen Rede über „die Verantwortlichkeit jedes einzelnen angesichts der sozialen Not", gehalten am 15. März 1895 auf Bitten des „Comité de défense et de Progrès social", einen äußerst bewegten Zuhörerkreis hatte. Vgl. La Virilité chrétienne. S. 207 ff.

31) Discours 1906—1909 II, 258. Über die Erfolge des Sillon vgl. Hochland Okt. 1905. S. 88 ff.

32) Compte-rendu du Congrès de l'Association catholique de la jeunesse française, Besançon. (1899). S. X.

33) Vgl. Congrès National de Bordeaux (1907) Compte-rendu. S. 42 ff.

34) Arlès: Le Sillon et le mouvement démocratique. 1910. S. 4 u. 140. Vgl. Die Eidesformel „der jungen Garde".

35) Vgl. Marius-Ary Leblond: L'Idéal du XIXe siècle. (1909). I. L'Evolution de l'idée de l'âge d'or

36) Nach der Encyklika Graves de communi von 1901 bedeutet christliche Demokratie nichts anders als „ein christliches Wohltun im Volke".

37) Discours I, 349.

38) Discours I, 319.

39) Discours I, 315.

40) Abbé Beaupin, Demain (1907) S. 166.

41) Beaupin ebd. S. 300.

42) Discours II, 114. Der Pariser Nuntius Montagnini vermerkte diese Tatsache in einem seiner veröffentlichten Zettel: Es gibt einige, die behaupten, daß der Sillon oft humanitäre Formeln anwende, die einen gewissen Eindruck auf die Massen machen. Demain (1907) S. 409 1905 ließ Edouard Rod in seinem Roman „L'Indocile" einen Sillonisten auftreten. 1896 hatte er das Ziel der Sillonisten so bestimmt: „Sie verfolgen den Traum, Katholizis-

mus und Sozialismus zu verſöhnen und auf dieſem Bund den Zukunftsſtaat aufzubauen, aus dem ſie eine dritte Macht, die die moderne Welt nicht entbehren könne, die Wiſſenſchaft, nicht ausſchließen möchten." Cosmopolis Juli 1896.

43) Beaupin, Demain (1907) S. 378.

44) Discours II, 95.

45) Confédération générale du Travail. Mit ihr war der Sillon vorher ſchon öfters in Berührung gekommen (ſo in Lorient, Breſt, Paris) und hatte ihre kulturkämpferiſchen und revolutionären Tendenzen gebrandmarkt.

46) Deslandres in Demain (1907) S. 507.

47) Laurentie in Demain (1907) S. 473.

48) Le plus grand Sillon (1907) S. VII.

49) Einige wie Desgranges und Laurentie ſagten ſich damals los. Vgl. Demain (1907) S. 378.

50) Der Proteſtant P. Sabatier glaubte darin eine ängſtliche Abſpaltung von der geiſtigen Fortſchrittsbewegung innerhalb des franzöſiſchen Katholizismus ſehen zu müſſen, die für beide Teile ſchlimm geweſen ſei: L'Orientation religieuse de la France actuelle (1911). S. 200.

51) Vgl. Demolins: A-t-on intérêt à s'emparer du pouvoir? Firmin-Didot. Paris.

52) Demain (1906) S. 18.

53) Demain (1907) S. 521.

54) Können Männer, die außerhalb des Sillon ſtehen, bei ihren Urteilen die ausgeſprochen katholiſche Vergangenheit des Sillon völlig außer acht laſſen?

55) Zuletzt wurden 50 000 Exemplare dieſes Wochenblattes durch junge Silloniſten (Camelots du Bon Dieu) einzeln verkauft.

56) Eine Kalamität, die ſich in dem modernen Frankreich zu grauenhaften Dimenſionen ausgewachſen hatte.

57) Deslandres in Demain (1907) S. 507.

58) Marc Sangnier: Le plus grand Sillon (1907) S. 85 u. 90 ff.

59) Discours II, 221.

60) Discours II, 259.

61) Discours II, 207.

62) Über ihn vgl. de Waha: Die Nationalökonomie in Frankreich. 1910. S. 466 ff.

63) Discours II, 250. Man beachte die zutrauliche Eindringlichkeit der Rede!

64) Discours II, 259. Der Sillon als ſolcher hatte immer Wahlenthaltung verkündet, den einzelnen aber freigeſtellt, den, der ihnen religiöſe Garantien gebe, zu wählen.

65) 7. April. 1909. S. 157. Wie hellſichtig die Selbſtkritik ſein konnte, beweiſt eine Niederſchrift, die Du Roure während einer Wahlſchlacht machte: „Es iſt ſehr ſchwierig, ohne menſchliche Aufregung, ohne irdiſchen Ehrgeiz zu handeln. Dazu müßte man ein Heiliger ſein. Wir Sünder ſind bald begeiſtert, bald entmutigt.

niemals vom Irdiſchen losgelöſt und wahrhaft tapfer. So iſt denn auch unſer Leben und Tun nicht viel wert." Revue des Jeunes 10. Febr. 1918. S. 135.

66) Man ſieht aus dieſer Gewiſſenserforſchung, wie begründet die Bedenken Bertiers u. a. ſeinerzeit waren.

67) Vgl. dazu Éveil démocratique (22. Mai). Le Sillon (25. Mai) zit. Bulletin de la Semaine (25. Mai und 1. Juni 1909).

68) Als die Sillonisten in Lille ſich einſt beklagten, daß ſie nur 3—400 Nummern verkauften, reiſte Du Roure dorthin, hielt den Zeitungsverkäufern eine zündende Anſprache, und am folgenden Tage verkauften ſie trotz ſcheußlichen Wetters die 2000 Exemplare, die er mitgebracht hatte. „Du Roure glaubte mit Zeitungen ſeine Zeit formen zu können," ſchreibt Baumann ironiſch. (Rev. des Jeunes. 10. Februar 1918).

69) Vgl. Kap. XV. und XVI.

70) Die gewerkſchaftliche Organiſation, namentlich die chriſtliche, iſt in Frankreich aus Gründen, die in der ſpäten Ausgeſtaltung des Vereins- und Verſammlungsrechtes und anderswo liegen, ſo unbedeutend, daß auch von einer korporativen Volkserziehung kaum die Rede ſein kann. Vgl. Nourriſſon: Histoire de la liberté d'Association.

71) Discours I, 50.

72) Discours I, 105.

73) Discours I, 49.

74) Discours I, 129.

75) Was ein rechter Mann aus der Patronage machen kann, erſehe man aus Edward Montier: Les Essaims nouveaux. Paris. Plon. 1911.

76) Catholicisme et Démocratie. S. 97 ff.

77) La jeunesse catholique et les études sociales. Compte-rendu. S. 239—553.

78) La Vie Meilleure. S. 200, 201. Zit. Congrès de l'A. C. J. F. à Besançon (1898) S. 578.

79) Vgl. Desgranges „Le Sillon" X. 2. (1902) S. 307.

80) „Le Sillon" (1906) S. 307.

81) Vgl. de Tourville: Histoire de la formation particulariste L'Origine des grands Peuples modernes in „Science sociale" 1900—1903. Bd. XXX—XXXIV.

82) P. Bolpette S. J. Vgl. Klein: La Découverte du vieux monde par un Etudiant de Chicago. ²1906. S. 278 ff.

83) La charité sociale en Angleterre. Correspondant (1896). Bd. 184. S. 809.

84) Discours I, 124.

85) Discours I, 91, 93.

86) Discours I, 140.

87) Discours I, 99.

88) Abbé Felix Klein: Quelques motifs d'espérer (1903). Widmung.

89) Hätte man ſich vor 30 Jahren einen Sohn aus guter Familie (wie du Roure) vorſtellen können, der Anführer der Zeitungsträger und ſelber Zeitungsträger geworden wäre? Dieſe Verachtung der bürgerlichen Vorurteile ſetzte einen leidenſchaftlichen Bekehrungseifer voraus, der im Dienſte richtiger Ideen Wunder gewirkt hätte. Baumann ebd. S. 135.

90) Vgl. Georges Renard: Découragement. Le Sillon (1906) S. 418 ff.

91) Le courage de penser: Le Sillon (1906). I. S. 123.

92) Marc Sangnier: La Lutte pour la Démocratie. S. 287 ff.

93) Marc Sangnier: L'Esprit démocratique. S. 178.

94) Discours II, 114.

95) Discours II, 90.

96) Discours II, 421.

97) Discours II, 279.

98) Le Sillon. 1906. 1. S. 199.

99) Vgl. auch das ſoziale Drama Sangniers: Par la mort.

100) Vgl. Arès: Le Sillon et le Mouvement démocratique S. 225 ff.

101) Discours II, 90.

102) Le Dilemme de Marc Sangnier. S. 184.

103) Vgl. die kurze Lebens- und Erweckungsgeſchichte Léon Cantreis in La Démocratie, 16. Dez. 1911. Seine Lektüre war das Evangelium, das ſilloniſtiſche Schrifttum, Pascal, Descartes, Gratry.

104) In den „Sources" laſen ſie: „Daß eine unbedingt allgemeine Verpflichtung gegenüber dem ganzen Menſchengeſchlecht beſteht, das muß man heute, wo der Erdball eine Einheit geworden iſt, mehr denn je durch Erziehung allen Menſchen, die auf die Welt kommen, einſchärfen. . . Die Nationen werden ebenſo wenig wie die Individuen allein ihr Heil finden. In dieſem Jahrhundert verlangt Gott vom Menſchengeſchlecht eine Totalitätsbewegung." S. 269/70.

105) G. Hoog: Le Sillon X, 2 (1903) S. 270.

106) G. Hoog: La vraie méthode, Le Sillon (1906) I. S. 43.

107) Le Sillon (1906) I. S. 166.

108) M. Sangnier: Le Sillon (1906) I. S. 390.

109) M. Sangnier: Le Sillon (1906) I. S. 433.

110) Les sources de la paix intellectuelle. Paris 1893.

111) Le Système du moins possible. Lethielleux. 1897.

112) Vgl. „Le Sillon" X. 2 (1903) S. 471.

113) Discours I, 279.

114) Les Sources. Paris, Téqui. 1910. S. 12 ff.

115) La vérité vivante. Le Sillon X, 2 (1903). S. 458 ff.

116) H. du Roure „Le Sillon" X, 2 (1903) S. 264.

117) Discours II, 150.

118) Discours I, 198.

119) So interpretiert Fonſegrive: Les discours d'un idéaliste (M. Sangnier) Bull. de la Semaine. 1910. S. 122.

120) Vgl. die Deutung des Neuthomismus durch Ollé-Laprune: Ce qu'on va chercher à Rome. 1895.

121) Marc Sangnier: L'Esprit democratique. S. 84.

122) Taine et la méthode du Sillon. Le Sillon 1906. I. S. 305. Der Verfaſſer H. J. nennt die ſilloniſtiſche Methode unter dem Einfluß Taines „experimentell". Man erinnere ſich, daß Zola ſeine Methode nach Taine ebenſo benennt (vgl. Le Roman expérimental).

123) Marc Sangnier: Le Sillon X, 2 (1903), S. 463.

124) Couſin: Catéchisme d'économie sociale et politique du Sillon. Paris. S. VII.

125) Catéchisme d'économie sociale et politique du Sillon. S. V.

126) Le plus grand Sillon. S. 240.

127) Discours I, 45.

128) Discours I, 119.

129) L'Esprit démocratique S. 175. Vgl. die Formel Paſteurs „Die wahre Demokratie iſt die, welche es jedem einzelnen ermöglicht, ein Höchſtes zu leiſten."

130) Le plus grand Sillon S. 29.

131) Le Sillon X, 2 (1903) S. 462.

132) Vorrede zu dem Buche von L. Couſin: Vie et doctrine du Sillon.

133) Deslandres, Demain (1907) S. 377.

134) Discours I, 262.

135) Vgl. Esprit démocratique. S. 190 ff.

136) Vgl. Catéchisme d'économie sociale et politique du Sillon. S. 85 ff.

137) Seignobos: Politiſche Geſchichte des modernen Europa. Deutſche Bearbeitung. Leipzig. Klinkhardt 1910. S. 201 ff.

138) Discours II, 384.

139) Maurras: Le Dilemme de Marc Sangnier (1906) S. 65.

140) Discours II, 384.

141) Discours II, 44.

142) Couſin l. c. S. IX.

143) Vgl. Discours I, 319.

144) Vgl. Discours I, 361.

145) Discours I, 279.

146) Esprit démocratique. S. 178.

147) Discours I, 287, 279.

148) L'Esprit démocratique. S. 166 ff.

149) Eigentümlich und mir immer noch unerklärlich iſt es, warum der Sillon hier ſich der orthodoxen Le Playſchule angeſchloſſen hat: er hat doch auch den Glauben an die Patronage, mit Hilfe deren Le Play noch die ſoziale Frage löſen zu können glaubte, verloren. Temperament und Stimmung der Sezeſſioniſten (de Tourville, Demolins, Bureau), für die „an Stelle des Beharrungszuſtandes

und der Achtung vor der Tradition als Ideal die höchſtgeſpannte, fortſchrittlichſte Entwicklung getreten iſt", denen „die vom Boden völlig losgelöſte Yankeefamilie zum Vorbild geworden iſt" (De Waha ebd. S. 307) mußten ihm doch mehr zuſagen!

150) Couſin: Catéchisme d'économie sociale et politique du Sillon. Kap. IX.

151) Discours I, 128.

152) Discours I, 191.

153) Deslandres, Demain (1907) S. 426.

154) Zirka 20 Prozent der Arbeiterſchaft iſt organiſiert.

155) Vgl. La Lutte pour la Démocratie. Chap. VIII und X. Le plus grand Sillon. S. 252 ff.

156) Discours II, 61 ff.

157) Discours II, 119.

158) Discours I, 326.

159) Discours II, 384 ff.

160) Discours I, 191.

161) Literatur: Raſtoul: Histoire de la Démocratie catholique en France. (1789–1903) 1917; Max Turman: Le catholicisme social. ²1910. Paris. Alcan; Léon Grégoire: Le Pape, les Catholiques et la Question sociale. ⁴1907; Victor de Clercq: Les doctrines sociales catholiques en France depuis la Révolution jusqu' à nos jours. 2 Bd. ⁴1905. Paris. Bloud; Maurice Eblé: Les écoles catholiques d'économie politique et sociale en France. 1905. Paris, Giard et Brière; R. de Waha: Die Nationalökonomie in Frankreich. 1910. Stuttgart, Enke.

162) De Mun: Quatre années d'action sociale. Correspondant. 10 nov. 1908. S. 457.

163) L. Grégoire (Goyau): Le Pape, les Catholiques et la Question sociale. ⁴1907. S. 53.

164) Vgl. Études sociales et politiques. Vers un ordre social chrétien. Jalons de route (1882—1907). Librairie Nationale. 1907.

165) De Mun ebd. S. 452.

166) Vgl. Grégoire ebd. Kap. 1. La Genèse de l'Encyclique Rerum Novarum.

167) Vgl. die Enzyklika Graves de communi vom 18. Januar 1901 und das Motu proprio Pius' X. vom 18. Dez. 1903.

168) De Mun iſt 1914 als Miniſter geſtorben.

169) Die Nationalökonomie in Frankreich (1910) S. 318. Verf. erkennt dankbar an, daß er aus dieſem ausgezeichneten Buche wertvolle Anregungen gewonnen hat.

170) Eblé l. c. S. 233.

171) Das iſt auch die Anſicht de Wahas ebd. S. 340.

172) L'Esprit démocratique (1906) S. 139.

173) Ebd. S. 166.

174) Ebd. S. 140.

175) Ebd. S. 166.

176) Vgl. La Démocratie 2. Sept. 1910.

177) Bulletin de la Semaine (1911) S. 146.
178) A propos du „Sillon". Demain (1907) S. 377.
179) Serre: Les Sillons et l'Action Française. S. 10.
180) Vgl. die Beſprechung von Rankes „Geſchichte der Päpſte" in Lord Macaulays: Essays and Lays of ancient Rome. Longmans. 1905. S. 562 ff.
181) Fonſegrive: Un Patronage. Le Bull. de la Semaine 26. April 1911.
182) Sabatier machte ihm das gerade zum Vorwurf. L'Orientation religieuse. S. 200.
183) Le Sillon X. 2. (1903) S. 96 ff.
184) Vgl. Taine et la Méthode du Sillon. „Le Sillon". 1906. I. S. 305.
185) Vgl. den 1. Bd. der vom Poſitivismus inſpirierten Apologie des Katholizismus von Brunetière: Sur les chemins de la Croyance I. L'utilisation du Positivisme. ¹1908. Paris. Perrin, und die Kritik dieſes „ſozialen Dogmatismus" bei Mercier: Critériologie générale (Cours de Philosophie vol. IV.) ¹1906. S. 183 ff. Ähnlich hat Paul Bourget in einer Einleitung zu Bonald (Paris. Blond. 1905) und in ſeinem Roman L'Étappe den ſozialen Traditionalismus ſeines Meiſters erneuert. Mercier ebd. S. 129 ff.
186) Vgl. Bouglé, Bréhier, Delacroix, et Parodi: Du sage antique au citoyen moderne. (1921.) Colin; Mentré: Espèces et Variétés d'Intelligence (1921); Tartault: L'Intellectuel (1914); Lote: Les Intellectuels dans la société française, de l'ancien régime à la démocratie. (1918).
187) Discours I, 357.
188) Marc Sangnier: Le Sillon X, 2 (1903) S. 396.
189) Discours I, 142.
190) Discours I, 274.
191) Discours II, 56.
192) Esprit démocratique S. 107.
193) Discours I, 321.
194) M. Sangnier: Le Sillon X. 2 (1903) S. 271.
195) Ebd. S. 393.
196) Sagte nicht der hl. Paulus zu den Sklaven: Gehorchet eurem Herrn wie Jeſus Chriſtus!
197) Marc Sangnier: Les enseignements de la lettre du Pape. La Démocratie" (1911) Nr 278.
198) Marc Sangnier: „La Démocratie". Rede gehalten am 20. November 1910. Sonderabdruck S. 10.
199) Bull. de la Semaine 29. März 1911. S. 146.
200) Paris, Graſſet. 1910 u. 1911.
201) Beſtätigt wird dieſe Auffaſſung durch das Urteil Baumanns: „Zweifellos legten die Silloniſten in dieſes Wort „Demokratie" das Gegenteil von dem hinein, was die Wirklichkeit uns zumutet. Sie hätten rundweg zugeben müſſen, Ariſtokraten zu

ſein, die an der Neubildung von Geiſtes- und Willensariſtokratie arbeiteten."

202) Joſeph Serre: Vers l'Union. Les „Sillons" et l'Action Française. Paris, Falque (1911). S. 11.

203) Francis Charmes in der Revue des deux mondes vom 15. Sept. 1910.

204) Marc Sangnier: Discours I, 362.

205) Baumann ſagte aber von Du Roure: „Er las zu wenig die Hl. Schrift und die Heiligengeſchichte. „Das liturgiſche Jahr" lag auf ſeinem Piano, aber dieſe Entfaltung der Liturgien, die an jedem Tag der ſtreitenden Kirche einem herrlichen Kleinod aus der unſichtbaren Triumphſchar zu neuem Glanz verhilft, war kaum in ſein religiöſes Leben eingedrungen. Es erinnert mich an eine Kapelle ohne Fenſter. Viele Chriſten tragen ſo in ihren Adern eine rationaliſtiſche Kühle; ihre Frömmigkeit iſt wie eine blaſſe Staude zwiſchen zwei Mauern groß geworden, dem alten Janſenismus und dem wiſſenſchaftlichen Poſitivismus. Der Vollglanz greifbarer Übernatürlichkeit iſt ihnen faſt fremd; er erſchreckt ſie ſogar." Revue des Jeunes, S. 136.

206) Prohászka: Die Liebe bis ans Ende. S. 35.

207) Ude nach dem Krieg 28, rue d'Astorg.

208) Jean des Cognets: L'un d'eux. Amédée Guiard. Bloud 1921. „Nach einem Leben, das ganz dem Apoſtolat gewidmet war, hauptſächlich in den ſtillontiſtiſchen Kreiſen, ſtirbt der Kaporal Guiard, Doktor ès lettres, den Heldentod vor dem Feinde," ſchrieb die Revue des deux mondes.

Léonard Conſtant: Henry du Roure, Bloud 1917. Von Henri du Roure erſchienen nach ſeinem Tode Vie d'un Heureux; Théâtre et fragments; Essais et Nouvelles, Chroniques françaises et chrétiennes. Correspondance de Henri du Roure. In dem Roman „Les Liens" von Jean Balde lebt die feine Geſtalt wieder auf

209) Daneben erſcheint noch unter Sangniers Leitung die Sammlung L'Ame commune 34, boulevard Raspail.

210) Neue Züricher Zeitung zit Düſſeldorfer Tageblatt, 21. Juni 1920. Vgl. auch das „Comité catholique d'Etudes internationales" (24 rue Saint Pierre, Freiburg i. Schw.), deſſen Sekretär Eugène Beaupin und deſſen Aufgabe es iſt, die Völkerbundsidee vom katholiſchen Standpunkt aus zu ſtudieren.

211) Almanach de la Démocratie pour 1921 S. 12. Vgl. S. 44.

212) L'Action catholique, 31 März 1921, S. 131 ff.

213) La Démocratie 25 Aug 1922. S. 480.

214) Vgl. Le Procès de l'Intelligence. Herausgegeben von Archambault, Brillant, Gemahling, Louis Nun und Maurice Blondel (1922). Vgl. Etudes 5 Mai 1922 S. 279 ff.

215) Agathon: Les jeunes Gens d'aujourd'hui. 1913. S. 160.

An neuen Veröffentlichungen liegen vor:

Marc Sangnier: Autrefois. 4 fr. Bd. III-VI der Discours 8 u. 12 fr.

Marc Sangnier: La Jeunesse catholique et le Relèvement de la France. 1920. 0.30 fr.
„ Le Devoir présent. 1920. 0.40 fr.
„ Worte des Friedens. 91 S. 1922.
Rôbel: Le Rôle du Patronat dans la transformation économique 1920. 0.30 fr.
Les plus belles pages d'Henry du Roure. 3.50 fr.

XIV.

1) Vgl. Seillière: Schätzung und Wirkung der Philosophie Bergsons im heutigen Frankreich. Internationale Wochenschrift Oktober 1912.

2) Vgl. La Crise de la Pensée catholique. Sein neuestes Werk ist: De l'Utilité du Pragmatisme. Persönlichkeit und Einfluß Sorels schildert anschaulich Valois in D'un siècle à l'autre. S. 131 bis 136 Vgl. Johannet: Itinéraires d'Intellectuels (Sorel und Péguy). 1919. (Vom Standpunkt der Action française). Mesnard: G. Sorel in L'Ame française. Nr. 17. 18. 19. 22. 23. (1922). (Vom Standpunkt der christlichen Gewerkschaften.) Dazu Guy-Grand: La Philosophie syndicaliste. (Vom Standpunkt der laizistischen Demokratie). Sorel ist im September 1922 gestorben.

3) Bull. des Professeurs catholiques de l'Université 20 mars 1912.

4) Les Illusions du progrès. ²1911. S. 335 6. Vgl. auch S. 286.

5) Gustave Le Bon et son Oeuvre. Paris, Mercure de France. 1909. Über Le Bon und Sorel vgl. Platz: Der Nationalismus im französischen Denken der Vorkriegszeit bei Kühn: Der Nationalismus im Leben der Dritten Republik (1920). S. 98.

6) Paris, Hachette 1900.

7) Giraud La Philosphie religieuse de Pascal et la Pensée contemporaine Paris, Bloud. S. 44 b w. 54 Claudel schrieb in dem Bericht über seine Bekehrung: Die Bücher, die mir in jener Periode (des Übergangs zur Gläubigkeit) am meisten geholfen haben, sind zuerst „Die Gedanken" Pascals, ein unschätzbares Werk für die, die den Glauben suchen, wenn auch sein Einfluß oft verhängnisvoll gewesen ist. Bull. de la Semaine (1913) S. 516.

8) Die Cahiers de la Quinzaine werden seit 1921 fortgesetzt durch die Cahiers verts, die D. Halévy herausgibt. Nr. 1. Maria Chapdelaine par L. Hémon. 1921.

9) Redaktion jetzt 71, rue Molière, Lyon.

10) Vgl. Pacary: Un compagnon de Péguy Joseph Lotte.

11) Lotte im Bull. des prof. cath 20 janv. 1913.

12) Noch 1903 schrieb Halévy aus dem Kreise Péguys in der utopistischen „Histoire de quatre ans" (1997—2001) „von den elenden Resten der römischen Kirche" usw.

13) Cahier IV-12 heißt: Vient de paraître. — Henri Bergson. — Introduction à la métaphysique, conclusion.

14) Was Bergson für den Péguykreis, das war der vorausgehenden Generation der Symbolismus: „Zum ersten Male öffneten mir diese Bücher („Illuminations" und „Une Saison en Enfer" Rimbauds) eine Ritze in meine materialistische Galeerenhaft und gaben mir den lebendigen, fast physischen Eindruck des Übernatürlichen." Claudel: Ma Conversion abgedruckt Bull. de la Semaine. 1913. S. 515 ff.

15) Die Atheisten, die wie er einst „in ruhiger Sicherheit" leben und sich dabei nicht schlecht befinden, die in „Gleichgewicht" und „Frieden" sein können, kann nur das Leben belehren. Jedes Wort ist bei ihnen überflüssig. Bull. 20 oct. 1913.

16) Wie aus einzelnen Zuschriften hervorgeht, abonnierten auch manche, die erst auf der Schwelle standen, die aber trotzdem ihre Kinder wieder dem Religionsunterricht zuführten, weil sie sahen, daß nur so ein moralisches Leben möglich ist.

17) Bull. 26 nov. 1913.

18) Bull. 20 janv. 1913; vgl. Léon Bloy (Souvenirs d'un ami) von René Martineau. 5.50 fr.

19) Bull. 20 févr. 1912.

20) Bull. 20 juin 1913.

21) Bull. 20 nov. 1913.

22) Bull. 20 oct. 1911.

23) Bull. 20 févr. 1912. Man beachte die Transposition Sorelscher Gedanken ins Religiöse!

24) Bull. 20 juillet 1911.

25) Opportunité d'un état d'âme mystique. Bull. 20 févr. 1912. Diese Mystik erscheint ausdrücklich als via media zwischen dem landläufigen Gebrauch des Wortes (Loti als Mystiker!) und der eigentlichen Mystik, bei der Gott in außerordentlicher Weise eingreift.

26) Internationale Wochenschrift ebd. S. 54.

27) Bull. 20 oct. 1913.

28) Bull. 20 févr. 1912.

29) „Wir empfangen einerseits die dogmatische Wahrheit von der Kirche, andererseits konstatieren wir, daß in der Tat die Methode Bergsons viele Geister einem bewußten Katholizismus nahegebracht hat." (Brief Lottes vom 26. Juli 1912.)

30) Bulletin de la Ligue des Catholiques français pour la paix. (1912) Nr. 19 S. 5 ff.

31) Vgl. die Bekehrung des Dichters René Salomé: Les Chants de l'âme réveillée. 1913. Édition „des Cahiers de la Quinzaine". Bull. 10 juillet 1913.

32) Péguy Oeuvres choisies 1900—1910. Paris. Grasset. ²S. 6.

33) „In weniger als 13 Minuten hatte er mir eine ganze Rede gehalten über die Philosophie Bergsons, von der er nicht das geringste wußte und auch nichts verstanden hätte . . . Das war einer

von den Hüllen, wo er anfing, mich zu beunruhigen." Ebd. S. 12 und S. 10.

34) Vgl. sein Porträt von Pierre Lasserre, reproduziert in den Oeuvres choisies.

35) Ebd. S. 56 ff.

36) Ebd. S. 49 ff.

37) Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc. Vgl. noch Le Porche du Mystère de la deuxième Vertu und Le Mystère des Saints Innocents. Aux „Cahiers de la Quinzaine", 8 rue de la Sorbonne.

38) Vgl. seine Polemik mit Laudet, dem Herausgeber der Revue hebdomadaire, im Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université (1911) Nr. 7, das zu einem Buch angeschwollen ist: Un nouveau Théologien: Monsieur Fernand Laudet.

39) L'Orientation religieuse de la France contemporaine. P. Colin. 1911 S. 145.

40) Sie war damals erst selig gesprochen. Die Heiligsprechung erfolgte am 16. Mai 1920. Seit 1922 ist sie die Patronin Frankreichs.

41) Diese Zärtlichkeit ist charakteristisch für die demokratische Sensibilität. Sie schwingt in wechselnder Klangfarbe von Rousseau über Chateaubriand bis Barrès. Vgl auch Cot: Essais sur la sensibilité contemporaine. Nietzsche, de M. Bergson à M. Bazaillas, M. Claude Debussy. Paris. Falque. 1913.

42) Lotte im Bull 20 janv. 1913.

43) So tat Maurice Vincent in dem rasch berühmt gewordenen Roman Ernest Psicharis (Leutnant der Kolonialartillerie und Enkel Renans!) L'Appel des Armes (Paris, Oudin 1913), der folgende ergreifende Widmung an Péguy enthält: „Dem, dessen Geist mich in die afrikanische Einsamkeit begleitete, dem andern Einsamen, in dem heute die Seele Frankreichs lebt und dessen Arbeit unsere Jugend vor Liebe gebeugt hat, unserm Meister Charles Péguy, dieses Buch unserer Größe und unseres Jammers." Vgl. jetzt Psichari, Les Voix qui crient dans le désert. Souvenirs d'Afrique. *1920. Man spürt außerdem den Einfluß Pascals, Bossuets, de Maistres, Maritains. Etwas breit, aber im Ganzen wohl richtig, gibt diese Zusammenhänge die neueste Biographie von Gorchon: Ernest Psichari. D'après des documents inédits. *1921. Über sein Verhältnis zu dem zutiefst inkonsequenten und herrischen Péguy vgl. S 241.

44) Vgl. Lotte Bull 20 févr. 1913.

45) Bull. 20 nov. 1913.

XV.

1) Allein die Kommunalschulen hatten bis dahin 25 650 geistliche Lehrer und Lehrerinnen angestellt.

2) Taine: Les Origines de la France contemporaine. XI, *1890.

3) Die Trennung von Kirche und Staat. 1908. S. 253.
4) Histoire d'un Idéal 1896 nach Bull. de la Semaine. (1913) S. 63.
5) Discours parlamentaires. I. (1904). S. 29.
6) Sadler: Moral Instruction and Training in Schools. Bd. II, S. 113.
7) Ebd. S. 18.
8) Thérâdame: La Crise française. 1912. S. 264. E. M. de Vogüé gedachte einmal „Das Leben Pasteurs" und Shackletons „Im Herzen der Antarktis" als Schullektüre vorzuschlagen. Aber rasch kam er davon ab, da er bei Sh. so verwerfliche Sätze fand wie: „Gott ist Zeuge meiner Nöte . . . Danken wir Gott!" Und ironisch fügte er hinzu: „Nehmen wir uns in acht! Wenn diese Kinder zu der Vorstellung kämen, daß der Weltentdecker über alle menschliche Kraft hinaus in seinem großen Vorhaben nur hat standhalten können, weil er auf die Hilfe von oben vertraute!" E. M. de Vogüé: Les Routes. ⁶1910. S. 248.
9) Anstelle von „Mon Dieu" heißt es bald „Hélas!" bald „Oh!". Statt „la Prière avant le Sommeil" später „Julien s'endort". Vgl. noch andere Beispiele bei Grousseau: La Question scolaire. (Au Secrétariat de l'Action Lib. Pop.) S. 22.
10) Manuel d'Instruction laïque. 1884.
11) Cours de Morale. ¹1909. S. 203.
12) Myers bei Sadler ebd. S. 67.
13) Harvey bei Sadler ebd. S. 79.
14) Mare: L'École primaire contemporaine. 1911, S. 55. Es wäre das ganze Kapitel, das die Stellung dieser radikalen Lehrerzeitschrift zur Religion behandelt, anzuführen. Vgl. dazu noch Bricourt: Ce qu'on enseigne aus enfants dans nos écoles publiques. Paris, Letouzey et Ané. 1910.
15) Die Trennung von Kirche und Staat. 1908. S. 272.
16) Delvolvé: Rationalisme et Tradition (1910). S. 6.
17) Opinion, 30. Nov., 21. Dez. 1912, zit. nach Le Volume XXV, Nr. 19, 1. Febr. 1913, S. 306.
18) Rambaud: Jules Ferry. 1903. S. 149.
19) La Morale scientifique. Essai sur les applications morales des sciences sociologiques. ²1907, S. 87.
20) Ebd. S. 128 ff.
21) Cours de morale. Colin. Paris. ¹1909, S. X ff.
22) Le Volume zit. Bureau: La Crise morale des temps nouveaux. ²⁰1908 S. 348.
23) La Coopération des Idées. 1. Juli 1903. Bureau ebd. S. 348.
24) Rationalisme et Tradition. S. 175 ff.
25) Ebd. S. 122.
26) Ebd. S. 165 ff.
27) H. Taine: Sa Vie et ses Lettres. t. IV S. 91 ff.
28) Sadler ebd. II. S. 80. Das wundert uns nicht, wenn wir

hören, daß „das Symbol des Kreuzes gerade zu den Grundlagen unseres modernen öffentlichen Rechts in schärfstem Widerspruch steht." Vgl. Maxe: L'École primaire contemporaine. 1911. S. 48.

29) Nach Maxe: L'École primaire contemporaine. 1911. S. 76.

30) Delvolvé ebd. S. 12 ff.

31) Bert: L'Éducation civique S. 83, nach Rühlmann: Die französische Schule und der Weltkrieg. 1918. S. 45.

32) So Payot nach Rühlmann. ebd. S. 48.

33) Rühlmann ebd. S. 38. Daß ein solches Wort höchstens eine zufällige Entgleisung war und daß L. nicht als der „Revanche-apostel" bezeichnet werden darf, macht Dr. Feldmann wahrscheinlich. Vgl. Vossische Zeitung, 7. Sept. 1920.

34) Rühlmann ebd. S. 41. Nach Maxe (ebd. S. 77) war Clémenceau der politische Förderer dieser rückläufigen Bewegung.

35) Sadler ebd. S. 67.

36) Bureau: La Crise morale des temps nouveaux. ²1908 S. 349. Dazu jetzt ausführlicher und entscheidender Bureau L'Indiscipline des Moeurs (1921). S. 546 ff.

37) Sadler ebd. S. 11.

38) Rev. de métaphysique et de morale. Jan. 1914. S. 150.

39) La Croix. 14 sept. 1909 abgedruckt. Bull. de la Semaine (1909) S. 478.

40) Le Radical, 28. Juni 1907 abgedruckt. Demain 1907, S. 596.

41) Von mir hervorgehoben. Bull. de la Semaine (1913) S. 549.

42) Von mir hervorgehoben.

43) La Crise française. S. 272.

44) Sadler S. 38.

45) Sadler S. 42 ff. Der letzte Satz ist von mir hervorgehoben. Vgl. zum Ganzen noch Petit: De l'école à la guerre (1916) und De l'école à la nation pendant la guerre (1917) Alcan, Paris.

XVI.

1) Vgl. Bureau: Vingt-cinq années de laïcisme. Contribution à l'histoire des Idées. ‚Demain'. (1906) Nr 19.

2) L'école d'aujourd'hui. II.³ (1906). Perrin. S. 193 ff.

3) Lescoeur: La mentalité laïque et l'école. (1906). Téqui. S. 7.

4) Goyau I.³ S. 31.

5) Goyau ebd. II. S. 195.

6) Revue philosophique de la France et de l'Etranger (1882) Febr. S. 185. „Gott ist kein actuelles Thema", hatte Buloz, der Begründer der ‚Revue des deux mondes', einmal zu einem Mitarbeiter gesagt, der ihm einen Artikel über das Christentum brachte. Vgl. Buloz et ses amis. III. Rev. des deux mondes. 15. April 1921.

S. 843. Vgl. Des causes politiques du triomphe actuel du Positivisme in Caro: M. Littré et le Positivisme. 1885. S. 165 ff. Einiges bei Gruber: Der Positivismus vom Tode Auguſt Comtes bis auf unſere Tage (1857—1891) 1891. S. 181 ff.

7) Goyau Rev des deux mondes. 15. Juni 1898. S. 914

8) Action socialiste. I[3] (1899) Paris, Bellais. S. 12 ff.

9) Buiſſon fußte auf Schleiermacher vgl. La Religion, la Morale et la Science. [3]1904. S. 125. Pécaut hatte 1849 in Berlin bei Neander und Rothe ſtudiert und anſcheinend infolge dieſes Einfluſſes bald darauf der Orthodoxie Lebewohl geſagt. Vgl. Compayré: Félix Pécaut et l'Éducation de la Conscience. 2. Auflage. S. 18.

10) Goyau Rev. des deux mondes 15. Juni 1898. S. 910 ff.

11) La Religion, la Morale et la Science. [4] 1904. S. 234 ff.

12) Félix Pécaut et l'Éducation de la Conscience. 2. Aufl. S. 80 ff.

13) Vgl. Coignet: L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle. Dedieu: Le rôle politique des protestants français. Un salon républicain protestant bei Daudet: Fantômes et Vivants. Souvenirs. I. (1917). S. 23 ff

14) Compayré: Félix Pécaut et l'Éducation de la Conscience. 2 Aufl. S. 20.

15) Eléments d'instruction morale et civique. Paris.[13] (1883) Delaplane.

16) Cours de morale théoretique et pratique. Paris.[5] Delaplane.

17) Eléments d'instruction [16]. S. 137.

18) Cours de morale S. 306, Vgl. Eléments S. 137 bis 139.

19) Wie ſehr das Ideal der chriſtlichen Moral entſtellt iſt, braucht kaum eigens erwähnt zu werden.

20) Cours de morale. S. 304,305.

21) Eléments etc. S. 139.

22) Le Volume zit. Bureau: La Crise morale.[10] (1908). S. 348.

23) Pour le commencement de la classe (garçons). 200 lectures morales quotidiennes.[4] (1897) Paris. Colin. S. 141.

24) Livret de morale.[5] (1894). Paris, Dubin. S. 24/25 bzw. 29.

25) A. & M. Sentenac: L'Éducation morale à l'École par le Chant. Livre le l'élève. Paris. 1903. None et Cie. S. 216 ff.

26) Zit. Gibon: Où mène l'école sans Dieu? Paris, Téqui. (1909). S. 147.

27) Livre de Lecture et de Morale. Cours moyen.[10] (O. Jahreszahl). Paris. Larousse.

28) L'Instruction morale à l'Ecole.[4] (O. Jahreszahl). Paris Picard et Kaan.

29) Fantômes et Vivants. Souvenirs. I. (1917). S. 131. „Was den Kantiſchen Pflichtgedanken betrifft," geſtand Paul Claudel, „den uns mein Philoſophieprofeſſor Burdeau darbot, ſo muß ich geſtehen, daß es mir niemals möglich war, ihn zu verdauen." Bull. de la Semaine. 22. Okt. 1913.

30) Journal officiel du 17 mars 1882. S. 227. zit. Bull. de la Semaine. (1909). S. 472.
31) Vgl. die zahlreichen Belege bei Goyau.
32) Bull. de la Semaine: 23. Sept. 1908. S. 465.
33) Gibon: Où mène l'École sans Dieu? S. 150.
34) Zit. Lecanuet: L'Église de France sous la troisième République. (1870—1878). (1907). S. 486. Vgl. Goyau. II³. (396 bis 403).
35) Beweise bei Goyau. I³. (293 bis 328).
36) Zit. Gibon: Où mène l'École sans Dieu? (1909). S. 127 ff.
37) Vgl. z. B. Bull. de la Semaine. 7. Juni 1905.
38) Gibon: Où mène l'École sans Dieu? (1909). S. 148.
39) Bull. de la Semaine. (1908). S. 437.
40) Ebd. (1909) S. 427.
41) Buisson: La Religion, la Morale et la Science: Leur Conflit dans l'Éducation contemporaine.² 1904. S. 26.
42) Buisson: La Religion, la Morale et la Science. ²1904. S. 253, 251, 254.
43) Ebd. S. 94.
44) Ebd. S. 138.
45) Ebd. S. 126.
46) L'Idée de Dieu et l'Éducation rationelle. Vgl. Goyau II, 403.
47) L'Action socialiste. I³ (1899) S. 279. 1911 wurde festgestellt, daß zwei Drittel aller Lehrer Syndikalisten sind (?). Vgl. Mare: L'École primaire contemporaine. 1900—1911, S. 3. „Die Volksschullehrer sind auf dem Lande meistens — wenn sie jung, wenn sie unter 40 Jahre sind — große Vorkämpfer des Sozialismus." Hamon, Der Sozialismus in Frankreich von 1914—1920 (1920), S. 10.
48) Curtius: Die literarischen Wegbereiter, S. 210.
49) Mare ebd. S. 53.
50) Bull. de la Semaine 1913. S. 291.
51) Uebersetzt von Ganzmüller und Gutmann. Stuttgart 1919.
52) Payot: Cours de Morale. ²1909. S. 9.
53) Ebd. S. 199.
54) Rev. de l'enseignement primaire. 31. Juli 1904. S. 343. Nach Gibon: Où mène l'École sans Dieu? S. 145 ff. Dufrenne ist jetzt Nationalist und seinem neuen Reformprogramm (La Réforme de l'école primaire. 1919) stellen die Études ein gutes Zeugnis aus. 20 Juni 1920. S. 641.
55) Manuel d'instruction laïque. S. 1, 2.
56) Bulletin de la Semaine. 1914. S. 220.
57) Antwort auf eine Umfrage der Zeitung La Croix. 10. August 1909. Abgedruckt Bull. de la Semaine (1909). S. 406.
58) In 12000 freien Schulen werden heute von 29000 Lehrpersonen 1 100 000 Kinder unterrichtet. (Vgl. L'Actualité catholique 5. Mai 1921.)
59) La Croix. 16. August 1911. An Literatur vgl. noch

Themin: Éducation et Positivisme. ²1910. Bougeois. La Morale de Kant dans l'Université de France 1916. Nouvelle Librairie nationale.

XVII.

1) Man brachte den echt gallikanisch-liberalen Gedanken, die Kirche auf den Kultus zu beschränken!

2) „Die Republikaner von 1905 haben bei der Schaffung des Gesetzes Briand durch ihre ganze Vergangenheit, durch alle ihre tausendmal ausgedrückten Ideen und durch ihre Gewohnheit gezwungen. Ich mache dieses Gesetz mit der festen Absicht, es zu zerstören" (und durch Schlimmeres zu ersetzen!). Paguet L'Anticléricalisme. S. 300.

3) In diesem Falle muß der Richter die Orthodoxie der Parteien prüfen. Er stellt fest, welche in regelmäßigen Beziehungen zum Bischof steht. Der schismatische Charakter des Kultusvereins wird so erkannt und der Anspruch abgewiesen. Zweckentfremdung einer Brandentschädigungssumme durch einen antiklerikalen Gemeinderat (Morée, Dep. Loir et Cher) ist durch Entscheid des Staatsrats für null und nichtig erklärt worden. (Vgl. Bull. de la Semaine 1. Juil 1914 S. 431 ff.) Dazu Pierre Leroy La Situation juridique des églises catholiques depuis la loi du 9 decembre 1905. Paris. Rousseau 1912.

4) Die Unterhaltung von Kirchen ist heute keine Seltenheit mehr. Wie sehr dabei antiklerikale Leidenschaft mitspielte, konnte man aus den Fällen von Grisy-Suisnes, Choqueux, Bornel und Vendôme ersehen. In Vendôme hatte der Gemeinderat einen alten Kirchturm in eine öffentliche Bedürfnisanstalt umgewandelt, stolz darauf, „auf geweihtem Boden dem Gott der Verdauung einen Tempel zu errichten". In einer Broschüre (Tableau des églises rurales qui s'écroulent. Paris. J. de Gigord 1913) hat Barrès mehr als 1100 zerfallende Dorfkirchen namhaft gemacht. In den Jahren 1906—1907 haben die Altwändler allein in dem Hafen Bordeaux 2800 Kisten mit Überresten der religiösen Kultstätten nach Amerika verladen. Barrès hat 1913 in der Kammer eine Aktion zugunsten der bedrohten Kirchen eingeleitet, aber nur 201 Abgeordnete für seine Sache gewinnen können. Der Kunsthistoriker Pélabon (vgl. Nos eglises historiques et artistiques. Paris. Fontemoing 1913) hat kurz vor Kriegsausbruch eine Gesellschaft zur Verteidigung der Kirchen „La Croix de Pierre" gegründet, über deren Schicksal nie nichts weiter bekannt geworden ist. (Die Satzungen sind abgedruckt im Bull. de la Semaine. 1914. S. 491.) Über das Ganze vgl. Barrès: La Grande Pitié des Eglises de France. Paris. Emile-Paul 1914, und die ausführliche Besprechung von Margaillier im Bull. de la Semaine. 1914. S. 261.

5) Unermüdlich hat R. Galeilles bis zu seinem Tode

an der Schaffung der juristischen Voraussetzungen eines neuen gesetzlichen Zustandes gewirkt. Vgl. Bendant in dem Sammelwerk L'Oeuvre juridique de R. Saleilles. 1914; Chénon: Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat au XXe siècle.

6) Dazu vgl. allgemein Vallaeleile: De la condition de l'Eglise après les lois de Séparation. Paris. Gabalda 1909, Après la Séparation Initiatives. Gabalda, Fourrière· Les oeuvres catholiques au lendemain de la Séparation. Gabalda; 1913. Cronzil Traité de la Police du culte sous le régime de la Séparation.

7) In der Erzdiözese Paris sind von 1907–1911 ungefähr 70 Pfarrausschüsse gegründet worden. Vgl. dazu die Geschichte und Zukunftsaussichten dieser kirchlichen Organisationsform bei Conget. Comités paroissiaux in Revue du clergé français. 1911. Bd. LXVI. S. 741 ff.

8) Abbé F Klein: La découverte du vieux monde par un étudiant de Chicago, Paris. 1906. S. 202 ff.

9) Die kirchliche Not hat in den vom Krieg zerstörten nördlichen Diözesen (Amiens, Arras usw.) erneut solche Priesterheime erstehen lassen. „Dort, wo die Wüstenei gar zu groß ist, will ich versuchen, Priester gruppenweise zusammenzuschließen, damit sie von da ausstrahlen" Bischof Julien von Arras. Vgl. Echo de Paris, 2 Juni 1919. In Pariser Vorstadtpfarreien bestehen jetzt zehn „Kommunitäten" mit verschiedenen Formen des regulären Lebens (Liturgie und gemeinsames Breviergebet).

10) Dieses Minimum betrug zunächst z. B. in der Diözese Bordeaux für Pfarrer 1000 Fr., für Vikare 550 Fr. Dazu kommen bewegliche Zulagen je nach der Bedeutung der Pfarreien und nach der Höhe der Jahreseinnahmen.

11) Solche Klagen wurden nach Beschlagnahmung des Kirchenvermögens durch die Domänenverwaltungen häufig und mit Erfolg angestrengt.

12) Taine: Les Origines de la France contemporaine. Le Régime moderne. IIIter, S. 170.

13) Näheres darüber bei Rothenbücher: Die Trennung von Staat und Kirche. München. 1908. S. 347. (Neudruck 1919). Als Zeitschriften kamen für die Ausarbeitung der neuen kirchlichen Lebensformen in Betracht: Die Revue des Institutions cultuelles und die Revue d'organisation et de défense religieuse.

14) Die Kongreßberichte erscheinen bei Beauchesne, Paris.

15) Vgl. die Betrachtungen eines Generalvikars im „Univers" 8. Januar 1907.

16) Die 1801 massenhaft geschaffenen, stets versetzbaren Hilfspfarrer-Sukkursalisten (Desservants amovibles) erhielten durchschnittlich 800 Fr. jährlich.

17) Titel einer wichtigen Propagandaschrift von Abbé Delbrel. Paris. Lethielleux. 420 S.

18) Revue chrétienne. Dez. 1908. Zit. Le Recrutement sacerdotal. März 1909. S. 84. Vgl. Doncoeur: La reconstruction

spirituelle du pays. I. Le recrutement du clergé. Etudes 5. I. 21. und in den Stimmen der Zeit (Juni 1922, S. 184 ff.).

19) Paris allein hat 80 neue Seminaristen geliefert, darunter 68 Offiziere, die den Krieg mitgemacht haben, und einige Ingenieure, Doktoren der Medizin und Advokaten, ein Beweis dafür, wie gerade in den gereiftesten Menschen der Apostelgeist zu immer stärkerer Ausprägung gelangt.

20) Die Nummern der Revue des deux mondes, in denen der berüchtigte Priesterroman G. Sands »Mlle La Quintinie« erschien, wurden nach dem Zeugnis Bulos' von Katholiken getreten, von andern gierig gesucht Bulos et ses amis au temps du second Empire. II. Revue des deux mondes, 1 mars 1921. S. 96. Aus Anlaß einer Aufführung von G. Sands: „Le Marquis de Villemer" riefen die Studenten: „Vive George Sand! Vive Mlle La Quintinie! A bas les cléricaux!" Ebd. 15. April 1921. S. 851. Der ganze Artikel ist lehrreich.

21) Kanonikus Laude; L'Action ecclésiastique sous le régime de la Séparation Rev. du clergé français. 15. Aug. 1900. S. 837.

22) Vgl. jetzt die ausgezeichnete Auswahl: Napoléon. Documents Discours Lettres. Inselverlag (1921).

23) Bulos stellte 1863 in Konjour (Savoyen) „une alliance fort cimentée entre lesdits hobereaux et le clergé du pays" fest. „Ces nobles forcent leurs gens, et pour cause, à se confesser tous les mois. Je n'avais aucune idée de cela avant de venir ici." Ebd. S. 846.

24) L'évêque et les paroisses de son diocèse. Rev. du clergé français 1. Aug 1906. S. 512.

25) Das Wort ist in diesem Zusammenhang im tiefsten und zugleich weitesten Sinn zu nehmen

26) Die Initiative Abbé Garniers schuf schon 1892 eine „Association française des conférenciers catholiques", die, wie ein Rundschreiben besagte. „die Evangelisation unter allen denkbaren Formen betrieb", da „Frankreich ein Missionsland geworden ist. und es gilt. es wieder christlich zu machen." Vgl. Debry: Les Catholiques républicains. 1890—1903. S. 117 ff.

27) Rede. gehalten zu Moulins am 20. Mai 1907.

28) Diese Mission der Putzmacherinnen zählt ihre Mitglieder schon nach Tausenden. Sie hat überraschende Erfolge. Viele junge Mädchen von 18—20 Jahren bitten um die hl. Taufe und die erste hl. Kommunion.

29) Vgl. dazu P. Gontier: L'Apostolat des hommes 1910.

30) Um den bei Franzosen so leicht eintretenden Überschwang in geregelte Bahnen zu lenken. wird vielfach straffere Organisation. Einheitlichkeit des Vorgehens, Überwachung durch den Dekan gefordert Durch Dekret der Konsistorialkongregation vom 18. Nov. 1910 wurde dem gesamten Welt- und Ordensklerus verboten, in wirtschaftlichen Organisationen (insbesondere Banken, Darlehens- und Sparkassen) das Amt des Vorstehenden, Leiters, Schriftführers oder Schatzmeisters anzunehmen.

31) La Croix 20. Juli 1911. Zum Ganzen jetzt Chénon Rechtshiſtoriker an der Sorbonne). Le rôle social de l'Église (1921). 560 S.

32) L'Action ecclésiastique sous le régime de Séparation. 30 S. Le Mans, Bienaimé abgedr. Rev. du clergé franç. 16. Aug. 1906.

33) Vgl. z. B. die zum Teil recht ſcharfen Auslaſſungen des Generalvikars Caulle: Le devoir de la prédication. Rev. du clergé français 15 juin 1906, und Lefètre: Voir clair et dire vrai. Ebd. 15. Nov 1905.

34) Dieſe Einſchränkung ſetzte ſchon vor dem Kriege ſo ſtark ein, daß die Berufsvereinigung der Blumenhändler uſw. ſcharfen Einſpruch dagegen erheben zu müſſen glaubte.

35) In Tagebuchform hat Joſeph Blanc die Seelſorgearbeit eines Landgeiſtlichen im Zeichen der Trennung beſchrieben: Notes d'un curé de campagne. Paris Action catholique. 5. rue Bayard. Fonſegrive erkannte in einer Beſprechung die echt fortſchrittliche Geſinnung an, die durch die Verhältniſſe ganz von ſelbſt in die Nähe der von ihm einſt empfohlenen Methoden gerückt ſei. Menſier: Une paroisse après la Séparation Reims. Action populaire Nr. 190. Reſmy: La lumière de la maison. (Roman.)

36) An der Löſung der Schulprobleme arbeiten 14 Organiſationen. Vgl. Almanach catholique français 1922. Eine größere pädagogiſche Zeitſchrift fehlt, ſeitdem l'École Audollents eingegangen iſt. Wichtig Gilles: Les Droits du père de famille dans l'enseignement. Paris. Giard et Brière. 1920.

37) Gonin: Chronique sociale de France. April 1910.

38) Chriſtentum und Klaſſenkampf. 4.—6. Tauſend. 1908. S. 23.

39) Goyau: L'éducation de la conscience publique, La Croix 2. Aug. 1910.

40) Nach Rouzie: Le Renouveau Catholique 1919. S. 57.

41) Lotte: Bull. des professeurs catholiques de l'Université. 20. Jan 1913.

42) The Saturday Westminster Gazette. 28. Febr. 1914. Vgl. Bull. de la Semaine. 1. April 1914. S. 218.

43) La situation religieuse actuelle en France. Bull. de la Semaine (1913). S. 541

44) Revue des deux mondes 1. Sept 1921, S. 137 ff.

45) Anonymus. L'Église de France et les Associations culturelles de 1905. Revue des deux mondes. 10. Okt. 1920. S. 575.

XVIII.

1) 1874 prophezeite Paul de Lagarde (Deutſche Schriften ⁴1903, S. 93): „Richtige Benutzung fremder Antipathien gegen Deutſchland ſeitens der Kurie (lies Frankreichs) vermag den uns bevorſtehenden Kriegen, welche ſo ſchon als Raſſekriege ſchlimm genug ſein werden, den Charakter von Religionskriegen und damit eine hohe Intenſivität zu geben. Wenn Frankreich das nächſte

Mal gegen uns steht, wird es dies vermutlich, so schlecht Frankreich und das Kreuz zueinander passen, unter dem Zeichen des Kreuzes tun und wird dies infolge der Politik tun, die Preußen für stark genug hielt, den Krieg gegen die Universalmonarchie aus eigenen, so stark sie sind, hiezu zu schwachen Mitteln zu bestreiten."

2) Die Priorität dieses Gedankens wie so vieler ähnlichen Chauvinismen gebührt anscheinend Maurice Barrès; vgl. Behrens, Das kriegerische Frankreich [3] (1915) 103.

3) Herausgegeben von Pfeilschifter Herder, Freiburg 1915/16.

4) L'Anticléricalisme (Paris 1905) S. 2.

5) „Die weltliche Gesellschaft besitzt heute mehr Wahrheiten als die Kirche. Das ist der Grund, weshalb ihr Unterricht heute unabhängig von dem klerikalen Unterricht sein muß." Quinet: L'Enseignement du Peuple. Oeuvres politiques avant l'exil. 6. Auflage. S. 123.

6) Die Wechselfälle des Weltkrieges haben es mit sich gebracht, daß auch Freimaurer wie der Chefredakteur des „Berliner Lokalanzeigers" Hugo v. Kupfer zugaben, daß die Freimaurerei in Frankreich und Italien „zu Herden politischer Treibereien, aktiver Stellungnahme gegen staatliche Ordnungen oder die Kirche oder auch gegen beide, zum Teil auch mit atheistischer Beimischung, geworden sind". „Berliner Lokalanzeiger" vom 13. Juni 1915.

7) Faguet ebd. S. 194.

8) Vgl. Buisson: La Politique radicale. 1908. S. 183 ff. S. 263 ff.

9) Geständnis eines freimaurerisch gesinnten, wenn nicht freimaurerisch gebundenen Anonymus in der Unterhaltungsbeilage der „Täglichen Rundschau" vom 24. Juni 1915, Nr. 144.

10) Auch hier arbeitete der liberale Protestantismus dem politischen Radikalismus in die Hand. Vgl. A. Sabatier: Les Religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit. [2]1904. S. 241 ff.

11) Prozeß Duez; im Jahre 1901 schätzte eine Sondererhebung den Wert der Ordensgüter auf eine Milliarde, ein guter Köder, der in Wirklichkeit nach einem Senatsbericht Régismansets (1909) auf ein Viertel zusammenschrumpfte, von dem wiederum nur „einige Krümchen" für den Staat übrigblieben.

12) Der Satz: „Kulturkampf ist kein Ausfuhrgegenstand" war zum Glaubenssatz geworden. Das Gesetz vom 8. Juli 1904, das jeden Ordensunterricht unmöglich machte, enthielt folgenden Zusatz: „Die Novizenhäuser der unterrichtenden Orden werden aufgelöst mit Ausnahme derjenigen, die ausschließlich Personal für die französischen Schulen im Ausland, in den Kolonien oder in den unter französischem Schutze stehenden Ländern ausbilden." Auch das Trennungsrecht gilt für die meisten Kolonien nicht.

13) L'Église et la République (1914, 14. Tausend) S. 118.

14) Faguet ebd. S. 239, 236 f.

15) Ebd. S. 229.

16) „Le Matin" vom 25. November 1912.

17) Wie Naefon sogar während des Krieges konstatieren mußte („Figaro" vom 14. August 1915. Un singulier cas de justice distributive). Bal das Kapitel Exemples d'anticléricalisme indéfendable bei Chérabame, La Crise française (1912) 250 ff.

18) So schreibt der Katholik Taverniер in einem Un peuple athée betitelten Artikel des „Correspondant" vom 25 Juni 1913, nicht mir, wie der ungenannte Missionar (S 49) behauptet.

19) Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche I (Freiburg 1911), S. 362; vgl den Band auch zum Folgenden.

20) „Revue hebdomadaire" 8. Februar 1913 in einem „Le Culturkampf" betitelten Aufsatz.

21) Bismarck et l'Église Le Culturkampf II (Paris 1911) 13.

22) Bismarck et l'Église ebd. II, 12.

24) Daß ein gut Teil der deutschfeindlichen Gesinnung weiter katholischer Kreise in Frankreich aus dieser Tatsache herzuleiten ist, unterliegt wohl keinem Zweifel.

24) Revue hebdomadaire, 8. Febr. 1913.

25) Elsaß-Lothringische Kulturfragen. Okt.-Nov. 1913. S. 353.

26) Action française, 12 Oktober 1912.

27) Daß auch innerhalb des deutschen Katholizismus manche nationalistische Worte und Taten zu verzeichnen waren und sind, muß der Gerechtigkeit halber festgestellt werden. Ebenso wie zum Verständnis der französischen Stellungnahme die Haltung mancher Truppenteile in Belgien herangezogen werden muß.

28) So verdächtigte z. B. Legendre allgemein „das verbrannte Deutschland" es sei in seinem Verfall nicht nur untergeben, sondern offen religionsfeindlich. Er beanspruchte für Frankreich darob und wegen Elsaß-Lothringens ein Züchtigungsrecht gegenüber Deutschland, während Olphe-Gaillard dieses Züchtigungsrecht Frankreichs gerade deshalb in Frage stellte, weil hier die Religionslust seit langem aus den offiziellen Kreisen verbannt sei und rasch in den Volksmassen schwinde (Bulletin de la Semaine 1912, S. 599, und 1913, S. 3). Daß diese integralistischen Verdächtigungen jetzt wieder in ungeminderter Leidenschaftlichkeit aufgenommen werden, beweist jede Nummer der seit Anfang 1921 erscheinenden hoffentlich bedeutungslosen Actualité catholique. Paris, 18, rue de l'Odéon Jenseits solcher Trübungen arbeitet Olphe-Gaillard an der Schaffung des christlichen Völkerrechts vgl. La Morale des Nations. Giard et Brière. 1920.

XIX.

1) Pour être Apôtre (14. Aufl.) Au seuil de la jeunesse (9. Aufl.).

2) La Renaissance, Paris 31. Jan. 1920.

XX.

1) Rouzic: Le Renouveau catholique. 3 Vbe. Paris 1919, Pierre Téqui. I: Les Jeunes avant la Guerre. Deuxième édit. (330) Fr. 4.55 II: Les Jeunes pendant la Guerre (296) Fr. 4.55.

2) Ein Peſſimiſt urteilt ſo: „Die Hoffnung auf ſoziale und religiöſe Erneuerung, die faſt automatiſch aus den Prüfungen des Krieges hervorgewachſen iſt, ſieht ſich getäuſcht. Die große Schule des Unglücks ſollte die Augen öffnen. Es ſcheint, als ob ſie das Gegenteil getan hätte.“ L'Actualité catholique. 26. Febr. 1921.

3) Vgl. Fonſegrive: De Taine à Péugy. L'évolution des Idées dans la France contemporaine. Bloud. 1920 Beſſières: Ames nouvelles. De Gigord. Laurec: Le Renouveau catholique dans les lettres. Bonne Presse. 1917. Vallery-Radot: Le Réveil de l'esprit. Perrin 1917. Mainage: Les Témoins du Renouveau catholique. Beauchesne. 1919. Lescure: Le renouveau catholique dans l'enseignement primaire. Avignon. Aubanel. 1921. 96 S. Goyau: L'Effort catholique dans la France d'aujourd'hui. *1922. Mit vielem ſtatiſtiſchem Material In Widerſpruch gegen den Optimismus R. Hubert: Néo-christianisme et dilettantisme religieux. 2 Bde. und Le Procès du «Renouveau catholique» au tribunal de l'opinion. Selbſtverlag Nizza, 17 rue de Lépante.

XXI.

1) Lettres à sa Fiancée. Revue hebdomadaire. 24. Juni 1922, S. 393.

2) Vgl. S. 165 ff.

3) Aus Dichtung und Sprache der Romanen. I (1903) S. 507. Vgl. S. 103 dieſes Buches.

Personen-Register

Ader 413, 609.
Adam, Juliette 5, 602.
—, Paul 573, 585.
Agathon, s. Matzis und Tarde 187, 215, 574, 603, 612, 625.
Ageorges 602.
Albin 602.
Alexander I. 229.
Amette 490, 508.
Andler 593.
André, General 94, 98, 290, 536.
—, Marius 611.
Andrieu 509.
Andrieux 531.
Angléjan 594.
Angot 468.
Annunzio 182.
Antoine 375, 378.
Antonelli, Kardinal 548.
Apponyi, Gräfin 615.
Arago 531.
Arbeux 601.
Archambault 406, 625.
Arcos 194.
Ariès 619, 622.
Aristoteles 136.
Arnim, Graf 555, 556.
Aubry 616.
Auburtin 596.
Aulard 44, 45, 70, 139, 408, 473, 597, 599.
Avenel 521.

Baader 613.
Baco 38, 595.
Bainville 28, 98, 135, 141, 187, 558, 594, 602, 612.
Balde 625.
Baldensperger 604.
Balzac 37 ff., 45, 135, 596, 614.
Balzer 605.
Barbey d'Aurevilly 37, 583.
Barbusse 158, 179, 184, 185, 194, 568, 610.
Bardel 6 O.
Barre 605, 607.
Barrès 5, 7, 14, 43, 45, 74, 78 ff., 97 ff., 105, 108, 119, 124, 126, 135, 139, 150, 167, 170 ff., 204, 239, 242, 483, 543, 544, 576, 587, 600, 601, 602, 604, 605, 606, 608, 609, 611, 616, 628, 633, 637.
Barthou 479.
Basch 610.
Bassano 91.
Bataille 610.
Batiffol 569.
Battut 610.
Batz 612.
Baudelaire 583.
Baudon 532.
Baudrillart 408, 612.
Baumann, Antoine 596.
—, Emile 158, 162, 164 ff., 178, 233 ff., 394, 578, 589, 606, 609, 618, 624, 625.
Bavier 575.
Bayet 443, 449.
Bazaillas 628.
Bazin 167, 575, 578, 581, 583, 586.
Bazire 291, 619.
Beaunier 135, 145, 156, 157, 267, 611, 616.
Beaupin 382, 563 ff., 619, 620, 625.
Beaurepaire-Froment 603.
Beethoven 182.
Behrens 637.
Bellaigue 611.
Bellefort 267.
Belmont 168, 178.
Benda 605.
Benigni 559.

Benoît 585.
Béranger, H. 574.
Bérard 602.
Bergſon 13, 14, 26, 60, 136, 138, 141, 142, 193, 198, 412, 425, 427, 574, 593, 616, 626, 627, 628.
Bernard, Triſtan 610.
Bernhard von Clairvaux 575.
Bernonville 605.
Bert 599.
Berrner 614.
Berſoncourt 607.
Berſot 62.
Bert 63, 457, 630.
Berthelot 8, 63, 180, 573.
Bertier 308, 585, 621.
Bertrand 267, 585, 586, 611, 616.
Beſſe, Dom 98, 114, 376, 568, 570, 596.
Beſſières 639.
Beudant 634.
Bex 615.
Beyle 107 ff., ſ. Stendhal.
Bidou 156.
Biré 596.
Binet-Valmer 611.
Bismarck 160, 527, 546 ff., 638.
Björnſon 182.
Blanc, J. F. 636.
—, L. 254.
Blaſco, Ibañez 610.
Blondel, M. 101, 266, 385, 574, 578, 617, 625.
Bodley 601.
Bloy 37, 234, 243, 422, 583, 589, 604, 611, 627.
Boisgelin 505.
Boiſſard 380, 578.
Boiſſy 611.
Bonald 21, 28, 32, 37, 45, 68, 86, 150, 234, 587, 596, 624.
Boncour 576.
Bonnecaſe 601.
Bordeaux 135, 165 ff., 267, 578, 581, 583, 603, 605, 609.
Boſſuet 105, 106, 113, 149, 628.
Boulanger 10, 79, 88, 560.
Bouglé 624.
Bourdeau 599.
Bourget 5, 7, 13, 41, 48, 45, 59, 64, 71, 74, 84 ff., 98, 107 ff., 135, 148 ff., 167, 194, 256, 261, 574, 578, 581, 584, 587, 593, 596, 599, 600, 604, 607, 611, 616, 624.
Boutmy 48, 59, 60, 62, 71, 599.
Boutroux 412, 416, 574, 617.
Boyleſve 133, 155, 141.
Brandes 610.
Brault 419.
Bréal 63.
Bréhier 624.
Brémond 267.
Briand, Ariſtide 474, 520, 553, 633.
—, Charles 611.
Bricourt 6 9.
Brillant 407, 565 ff., 590, 625.
Briſſon 91, 215, 530.
Britſch 593.
Brongniart 617.
Browning 110.
Bruchard 602.
Brulat 610.
Brunetière 8, 13, 43, 45, 73, 73, 74, 105, 106, 108, 112, 117 ff., 124, 125, 141, 142, 256, 258 ff., 263, 266, 416, 574, 575, 578, 579, 584, 587, 593, 596, 604, 605, 606, 615, 616, 624.
Brunhes 258, 275, 616.
Buchez 254, 374.
Buckle 25, 28, 44.
Buddha 398.
Buffet 93.
Buffon 72.
Buiſſon 414, 420, 459, 476, 482, 631, 632, 637.
Buloz 116, 124, 605, 630, 635.
Burdeau 113, 148, 471 ff., 631.
Bureau 410, 448, 525, 600, 613, 623, 629, 630, 631.
Burle 25 ff., 30, 31, 34, 37, 42, 594, 596.
Buſch 554.
Byron 119.

Cabet 248, 254.
Cabrol, Dom 515.
Cahen 178.
Caillaux 536.
Calippe 614.
Calonne 34.
Calvet 618.
Cantacuzène 113.
Cantrel 622.
Capus 99.
Caro 631.
Carlyle 25, 30.
Carré 594.
Cartault 624.
Caulle 636.
Cazelle 8.
Cazin 590.
Cézanne 609.
Chambord, Graf 4, 556.
Champion 611.
Charaſſon 611.
Charles-Brun 408, 603.
Charmes 46, 625.
Charmont 601.
Charpentier 610.
Chateaubriand 19, 124, 129 ff., 141, 240, 248 ff., 469, 602, 613, 628.
Chauvelon 473, 478.
Chauvin 617.
Chénier 120.
Chennevière 194.
Chénon 634, 636.
Chéradame 94, 95, 461, 602, 629, 638.
Cherbuliez 461.
Chevoleau 162 ff., 608, 609.
Chevrillon 599, 616.
Chiaramonti 248.
Chriſoſtomus 273.
Chuquet 135.
Cicero 224.
Claudel 146, 148 ff., 199 ff., 234, 574, 578, 579, 581, 589, 607, 610, 626, 627, 631.
Clémenceau 17, 493, 516, 538, 593, 602, 630.
Clémendot 440.
Clercq 624.
Clouard 114, 122, 124, 140 ff., 596, 605, 606, 607.
Cochin, Auguſtin d. Ält. 255, 266.
—, d. Jüng. 45, 599.
Cognets 407, 611, 625.
Coignet 593, 631.
Colas 334.
Colin 609, 610.
Combes 417, 493, 516, 537, 553.
Compayré 446, 460, 463 ff., 472, 631.
Comte 25, 32, 37, 45, 71, 81, 97, 98, 111, 112, 118, 124, 132, 134, 136, 180, 222, 259, 441, 587, 595, 596, 604, 615, 631.
Condorcet 112.
Conſtans 531.
Conſtant 625.
Coppée 579, 583.
Cor 628.
Corneille 98, 122.
Coſta de Beauregard 34.
—, Ch. A. 326.
Couget 634.
Couſin, Louis 351, 623, 624.
—, Victor 64, 455, 529.
Coux 614.
Crémieux 531.
Croſet 135.
Cromwell 30.
Crouzil 634.
Curie, Mme 610.
Curtius 196 ff., 593, 596, 600, 605 ff., 611, 616, 632.
Cyril 610.

Dabry 12, 379, 593, 619, 635.
Dadolle 495, 516, 519.
Danols 610.
Dante 31, 122, 192 ff., 602.
Darmſteter, J. 92.
Darwin 26, 44, 118, 594.
Daudet, L. 98, 100, 110, 145, 148, 152, 472, 527, 602, 605, 605, 611, 631.
Dauſſet 96.
Debuſſy 628.
Dedieu 594, 631.

Deherme 444, 483, 596, 611.
Dehon 615.
Delacroix 624.
Delamaire 299.
Delbos 216, 578.
Delbrel 634.
Delcassé 83, 93, 602.
Delésine 610.
Delpech 531.
Deloolvé 444, 449, 482, 629.
Demolins 325, 577, 594, 620, 623.
Denis 570, 611.
Derennes 611.
Dermenghene 613.
Déroulède 5, 87, 89, 93.
Deroure 590, 609.
Descartes 136, 193, 622.
Descaves 610.
Descoqs 102.
Desdevizes du Dézert 408.
Desgranges 332, 621.
Deslandres 380, 392, 620, 624.
Desoail ères 570, 611.
Devin 520.
Devinat 470, 472, 481.
Dickens 204.
Diderot 594.
Dimier 98, 135, 141, 595, 596, 602.
Doncoeur 634.
Dondinot de la Boissière 618.
Dostojewski 41, 161, 204, 593.
Dotremont 606.
Doumergue 516.
Doumic 609.
Dreyfus 10, 79, 86 ff., 129, 417, 601.
Drumont 601.
Dubech 611.
Du Bois-Reymond 44.
Dubost 531.
Duez 637.
Dufrenne 480, 632.
Du Fresnois 153, 607.
Duguit 601.
Duhamel 184, 193, 609, 610, 611.
Duhem 574, 578.
Dumesnil 162, 567.
Duns Scotus 416.
Dupanloup 217.
Dupont 25.
Dupouy 39, 44, 596.
Durel 424.
Durkheim 137, 216.
Du Roure 395.
Duthoit 578.
Dutrait-Crozon 601.

Eblé 624.
Edschmid 610, 611.
Eekhoud 610.
Eggert-Windegg 618.
Ealt 607.
Elliot 149.
Emmerich 424.
Enfantin 247.
Engel 604.
Ernest-Charles 610.
Etienne 531.
Ettlinger 611.
Eyméri 501.

Faguet 23, 60, 63, 72, 125, 218, 394, 520, 529, 535, 540, 633, 637.
Fagus 611.
Falk 551.
Fallières 93.
Falloux 11, 252, 264, 533, 538.
Faure, Félix 595.
, Abel 614.
Fénélon 127.
Feldmann 630.
Ferrata 11, 36, 593, 596, 600.
Ferrero 188.
Ferry, Jules 9, 215, 437, 442, 446, 448, 457, 463, 473, 531, 538, 553, 629.
, René Marc 133, 135.
Feuillet 583.
Fichte 412.
Fidus 615.
Flaubert 6, 7, 585.
Floeckner 617.
Floquet 531.
Foerster 55, 445, 518.

Fogazzaro 182.
Foiſſet 614.
Fonſegrive 12, 256, 261 ff., 264, 266, 270, 291, 322, 369, 374, 379, 406, 508, 578, 587, 615, 616, 618, 619, 623, 624, 636, 639.
Forgues 614.
Fort 123, 142.
Foucauld 586.
Foucher de Careil 112, 113.
Fouillée 439, 574, 593.
Fourtier 254.
Fournière 478.
Fourvière 634.
France, A. 80, 105 ff., 124, 130, 145, 184, 204, 328, 490, 559, 585, 603, 610.
Franz von Aſſiſi 402, 575.
Franz von Sales 575.
Franz Xaver 424.
Friedemann 157.
Friedrich 613, 615.
Funck-Brentano 135.
Fuſtel de Coulanges 60, 75.
Fuzet 506, 509.

Gachons 611.
Gambetta 17, 56, 215, 264, 457, 530, 531, 533, 553, 593, 602.
Garnier, Abbé 635.
—, Noël 610.
Gasquet 611.
Gaudeau 527, 558.
Gaultier 593.
Gautier, Th. 46, 83.
—, E. F. 586.
Gebhardt 105, 135, 603.
Geffroy 610.
Gemahling 339, 407, 625.
Gémier 610.
Genoveva 431.
Gentz 25.
George 605.
Gerbet 614.
Gertrud, hl. 424, 575.
Ghéon 158, 193, 578, 588, 607, 611.
Gibbons 508.
Gibier 497, 498, 502, 504, 506, 509.
Gibon 631, 632.
Gide, A. 152, 199, 600, 602, 606, 610.
—, Ch. 312, 610.
Gieure 607.
Gifford 61.
Gilles 636.
Gillet, L. 267, 291.
—, O. Pr. 570.
Gillouin 72, 590.
Gilſon 408.
Giraud 25, 57, 260, 267, 594, 598, 604, 615, 617, 626.
Gobineau 39.
Goblet 540.
Goethe 49, 81, 104, 204, 604.
Gogol 41.
Gohier 450, 601.
Goichon 628.
Goncourt 110.
Gonin 266, 636.
Gontaut-Biron 555.
Gontier 635.
Gorce, De la 245, 578.
Görres 171.
Gourmont 105, 145, 204, 606.
Goy 459.
Goyau 221, 230, 257, 258, 265 ff., 297, 322, 374, 453, 460, 508, 526 ff., 553 ff., 579, 593, 595, 600, 613 ff., 618, 630 ff., 636.
Grappe 611.
Graſſet 578.
Gratry 137, 269, 270 ff., 280, 290, 339, 342, 369, 578, 606, 614, 617, 618, 622, 624.
Grautoff 157, 607.
Gregh 122.
Grégoire, ſ. Goyau.
Gregor XVI. 308.
Grimm, J. 26.
Grolleau 611.
Grouſſeau 629.
Gruber 631.
Grunebaum 520.

Guéranger, Dom 579.
Guérin, Ch. 588.
—, Maurice de 142.
Guglia 23, 594, 595.
Guiard 407, 625.
Guiraud 578.
Gundolf 605.
Guyau 290, 480.
Guy-Grand 450, 593, 602, 626.

Hädel 44.
Halévy 611, 626.
Halphen 599.
Hamon 601, 632.
Hamp 610.
Hanotaux 15.
Han Ryner 610.
Hardy 610.
Harel 263.
Harmel 322, 508, 575.
Hartmann 8, 81.
Harvey 439, 446, 629.
Havard 608.
Havet 73.
Hegel 81, 111, 112, 270, 604.
Heiß 596.
Hello 234.
Hémon, Abbé 501.
—, L. 626.
Hennequin 124.
Henry, Jaques 610.
—, Marcel 148.
Hepp 611.
Hermant 600.
Hervé 478, 601.
Hildegard v. Bingen 424.
Holbach 87.
Homer 103, 104.
Hoog 102, 622.
Houſſonville 376.
Houſſaye 609.
Houtin 614.
Hubert 639.
Hugo, Victor 19, 64, 120, 138, 144, 155.
Hulſt 70, 502, 505, 613.
Hume 226.
Humiérès 609.
Huymans 579, 583, 589.
Huvelin 614.

Ibſen 109, 129, 149, 182.
Imbart de la Tour 102, 266, 578, 597.
Indy 135.
Ireland 502.
Iſabelle 284, 288, 289, 291, 301, 618.
Iſoard 341.

Jacobi 32.
Jacopone da Todi 424.
Jaloux 611.
Jammes 157, 158, 209, 574, 581, 588, 611, 614.
Janet 13, 62, 455, 457, 596.
Jaurès 14, 413, 427, 428, 438, 458, 478, 609.
Jean 603.
Jeanne d'Arc 429, 431.
Jeſajas 596.
Johannes vom Kreuz 424.
Johannet 571, 607, 611, 612, 626.
Johnſon 438, 448, 451.
Joly 376, 601.
Jourdain 610.
Jouvenel 601.
Julien 634.

Kahl 542.
Kant 30, 90, 111, 226, 267, 274, 385, 387, 418, 441, 444, 463ff., 593, 631, 635.
Karl V. 54.
Katharina von Siena 424, 575.
Ketteler 508.
Keüfer 291, 308, 312, 619.
Kipling 182.
Kißling 547.
Klein 272, 613, 621, 634.
Klemperer 594.
König 558.
Kralik 611.
Krauß 219.
Krell 610.
Küchler 597, 606.

Kühn 612, 626.
Külpe 388.
Kupfer 637.

Laberthonnière 102, 266, 385, 615.
Laboulaye 62, 599.
Lachaud 281.
Lachelier 574, 678.
Lacordaire 149, 306, 614.
Lacroix 408.
Lafon 590.
Lafontaine 119, 120, 127, 134, 439.
Lagarde 636.
Lagneau 77.
Lagrange 178.
Lalo 611.
Lamandé 408.
Lamartine 104, 122, 469, 614.
Lamennais 36, 37, 234, 306, 579, 614.
Lamy, Albert 291.
—, Etienne 4, 264, 406, 542.
Laneſſan 602.
Lanalois 420.
Lanſon 209, 420, 582, 606.
Lapeyre 514.
Lapparent 578.
La Rochefoucauld 144.
Laſerre 72, 98, 104, 136 ff., 150, 157, 191, 605, 606.
Lafko 610.
Laude 503, 512, 635.
Laudet 267, 424, 628
Laurec 639.
Laurens 628.
Laurent 615.
Laurentie 620.
Laviſſe 80.
Lazare 92, 427.
Leber 288.
Leblond 130, 593, 619.
Le Bon 416, 626.
Le Breton 595.
Le Camus 253.
Leconuet 613, 615, 632.
Le Cardonnel 147, 153, 588, 607, 611.
Lecomte 538.
Lecot 507.
Lefebre, Charles 599.
—, Raymond 610.
Leſébure 265, 614.
Legendre 616, 638.
Leger 291.
Le Goffic 98, 126, 133, 135, 141, 611.
Lemaître 98, 105 ff., 109, 116, 149, 603.
Lemire 306.
Leo XIII. 11 ff., 41, 86, 113, 256 ff., 273, 275, 278, 282, 296, 299, 505, 508, 511, 545, 553, 558, 615.
Leopold 611.
Le Play 37, 68 ff., 78 ff, 124, 166, 234, 254 ff., 363, 373, 376, 596, 600, 615, 623.
Le Querdec, ſ. Fonſegrive.
Le Roy, Edouard 266, 367, 416, 574, 616.
Leroy, Pierre 633.
Le Roy-Beaulieu, A. 11, 61, 255, 614.
—, P. 62, 449.
Leroux 247, 254.
Lescoeur 630.
Leſcure 32
, Pierre 579, 611, 639.
Leſêtre 636.
Leſtang 102.
Levaſſeur 62.
Lieber 613.
Lionnet 291.
Littré 45, 530.
Livius 224.
Lloyd George 99, 611.
Lobbedey 507.
Longnon 611.
Lorin 257, 266, 575, 616.
Lombroſo 92.
Lote 600, 605, 611, 624.
Loti 627.
Lotte 417 ff., 574, 576, 626 ff., 636.
Loubet 93.
Louis (O. Pr.) 570.
Loynes 602.

Ludwig XVIII. 229.
Lugan 102.
Lugné-Poé 152.

Macaulay 382, 624.
Mac Cunn 591.
Macé 471, 531.
Mach 387.
Machiavelli 596.
Madelin 15.
Magalon 611.
Mainage 574, 639.
Maire 141, 198.
Maistre, Joseph 15, 27, 30, 32 ff., 37, 45, 68, 69, 220 ff., 243, 532, 583, 595, 596, 601, 613, 628.
—, Rodolphe, Sohn 220.
—, Constance, Tochter 232.
—, Xavier, Bruder 227.
Malherbe 121.
Mallarmé 8.
Mallet 30.
Mallet du Pan 23, 26 ff., 34, 37, 45, 595.
Malouet 30.
Mann, H. 610.
Manning 505.
Marans 358, 611.
Marc Aurel 70.
Maret 538.
Margerie 221.
Marguerite 610.
Marguillier 633.
Maritain 114, 188, 235, 604, 611, 628.
Marjan 611.
Martineau 627.
Marx, Karl 413.
—, Henri 610.
—, Madeleine 158, 610.
Massard 611.
Massis 187, 603, 611. Agathon.
Massol 530.
Masson 616.
Mathieu 616.
Mauclair 611.
Mauriac 157, 590.
Maurice-Denis 193.
Maurras 14, 20, 41, 43, 45, 72, 74, 81, 83, 85 ff., 95, 96 ff., 108, 112, 114, 115, 119, 120, 125 ff., 140, 141, 150, 151, 191, 193, 198, 337, 413, 580, 587, 600 ff., 604 ff., 611, 623.
Maxe 481, 629, 630, 632.
Mechtildis, heilige 424.
Méline 459, 531, 535.
Mélisson 508.
Melun 11, 614.
Mensier 636.
Mentré 624.
Menzel 594.
Mercier, General 98.
—, Kardinal 192, 564 ff., 624.
Meredith 204.
Merkle 553.
Merry del Val 299.
Mesnard 626.
Mesnil 610.
Meusel 594.
Meyer 596, 602.
Michelet 64, 76, 129, 130, 134, 529, 602.
Mignot 489, 508.
Mill 44.
Millerand 536.
Mirabeau 31.
Mistral 103 ff., 123, 126, 584, 602.
Mithouard 610.
Mitscherlich 596.
Möhler 579.
Moeller 614.
Mohrenheim 11.
Molière 134.
Montfort 609.
Monnereau 442.
Monnier 72.
Monod 414, 420, 427, 613.
Montagnini 619.
Montalembert 11, 251, 255 ff., 264, 266, 306, 530, 532, 540, 575, 614, 615.
Monteil 439.
Montesquieu 22, 23 ff., 31, 37, 38, 72, 594, 595.
Montesquiou 42, 87, 98, 596, 602.

Montherlant 590.
Montier 621.
Moréas 118 ff., 139 ff., 147, 150, 605.
Moreau 8.
Morel 610.
Morf 584.
Morice 133, 135, 588.
Morley 594.
Moulet 478.
Moullé 611.
Moulinié 596.
Mounier 34.
Mourret 614, 615.
Mühler 551.
Mun 4, 11, 99, 255, 257, 372 ff., 505, 508, 518, 575, 579, 614, 615, 624.
Muſſet 138.
Myers 448, 629.

Nand 610.
Napoleon I. 111, 228, 500 ff., 635.
Napoleon III. 272, 560.
Narſon 638
Naudet 619.
Neander 631
Neſmy 611, 636.
Newman 579, 613.
Newton 65.
Nietzſche 50, 107, 109, 122, 182, 204, 361, 383, 398, 428, 593, 628.
Nodier 483.
Noël 604.
Nouriſſon 621.
Novalis 204.

O'Connel 251.
Ohnet 583.
Olé-Laprune 263, 266, 269, 273 ff., 369, 574, 577, 614, 617 ff., 623.
Olphe-Galliard 636.
Ozanam 38, 249 ff., 264, 266, 424, 429, 575, 614.

Pacary 626.
Pair-Séailles 610.
Paris 104, 123.
Parodi 71, 602, 624.
Paſcal, Blaiſe 31, 73, 267, 416, 585, 589, 613, 617, 622, 626, 628.
—, Georges de 98, 113, 114, 117, 150.
Paſqualis 229.
Paſteur 623, 629.
Paulus 624.
Pawlowſki 610.
Payot 216, 440, 444, 448, 449, 467, 480, 482, 630, 632.
Pécaut 414, 445, 459, 462, 631.
Péchenard 502, 517.
Péguy 9, 12, 14, 134, 142, 143, 157, 158, 167, 199, 201, 412 ff., 479, 571, 574, 576, 578, 580, 581, 587, 589, 609, 610, 625 ff., 639.
Péladan 6, 633.
Pelletan 94, 531.
Pératé 267.
Percy 58.
Peroſi 181.
Perraud 339, 617.
Petit 449, 630.
Petit de Julleville 614.
Pfeilſchifter 637.
Philipp II. 54.
Philippe, Ch. L. 139.
Piat 219.
Picard 416, 610.
Picot 255.
Pie 234.
Pierre 102.
Pilon 611.
Pinon 95, 616.
Piou 11, 296.
Piſch 610.
Pius VII. 248.
Pius IX. 551.
Pius X. 318, 400, 486, 511, 520, 525, 543, 624.
Planche 116, 605.
Plato 224, 270, 289, 386, 418.
Pleſſis, Frédéric 135, 141.
Pleſſy, Maurice du 119, 122, 141.

Plutarch 224.
Poe, E. A. 126, 182.
Poincaré, Henri 574.
—, Raymond 83, 100, 448, 612.
Pollock 593, 594.
Pope 29.
Poschinger 556.
Poussin 134.
Prérel 102.
Prévost-Paradol 70.
Proudhon 98, 603.
Prohászka 399, 625.
Provence 611.
Pschari, Jean 611.
, Ernest (Sohn) 167, 585, 586, 609, 628.
Pujo 98.
Puschkin 41.
Puvis de Chavannes 8.

Quinet 529, 637.

Racine 119, 120, 122, 134, 144.
Rambaud, Alfred 11, 629.
-, Joseph 376.
Rampolla 11, 299.
Ranc 531.
Randu 218.
Ranke 37, 624.
Rappaport 610.
Rastoul 624.
Raynaud 119.
—, B. 410.
Réal del Sarte 98.
Rebell 119.
Redier 611.
Régismanset 637.
Reinach, J. 90, 437, 601.
—, S. 420
Renan 7, 19, 22, 24, 31, 38 ff., 63, 81, 83, 105, 106, 124, 148, 151, 180, 218, 270, 418, 461, 532, 573, 575, 593, 594, 596, 597, 605, 628.
Renard 623.
Renaudin 267, 289, 291, 298, 590, 618.
Renouvier 136, 464, 480, 574.
Retté 588, 614.
Reynaud 148.
Reyre 570.
Ribot, P. 255, 615.
-, Th. 8.
Richard 514.
Richet 610.
Rieux, L. des 119, 141, 609.
Rimbaud 150, 151, 583, 585, 589, 607, 627.
Rivarol 30, 31 ff., 37, 45, 98, 595, 596.
Robespierre 24, 27.
Rod 197, 619.
Roebel 626.
Roederer 293.
Roepke 593, 602.
Rolland, Romain 158, 180, 181, 185, 194, 197, 200, 610.
, Louis 410.
Romains 194, 610.
Ronsard 118, 120, 134.
Roon 552.
Rosaven 232.
Rosny, d. Ält. 610.
Rothe 631.
Rothenbücher 437, 515, 541, 694.
Rothschild 90.
Roure, H. du 309, 318, 407, 618, 620, 621, 622, 625, 626.
Rousseau 19, 25, 71, 72, 112, 117, 181, 443, 594, 628
Rousselot 114.
Rouvier 516, 531, 598.
Roux 602.
Rouzic 572 ff., 617, 636, 638.
Roz 611.
Rühlmann 630.
Ruy 625.
Ruysbroeck 568.
Ruyssen 448.

Sabatier, A. 637.
—, P. 22, 430, 620, 624.
Sadler 629, 630.
Sainte-Beuve 30, 32, 50, 51, 58, 105, 130, 131, 136, 221, 602, 603, 606.

Saint-Martin 226, 231.
Saint-Pierre 19.
Saint-René-Taillandier, ſ. Taillandier.
Saint-Simon 144, 247, 254.
Saleilles 633, 634.
Salomé 575, 611, 627.
Sand 500, 635.
Sangnier 14, 267, 280 ff., 580, 617 ff., 622 ff.
Savigny 39, 67, 594.
Sayous 595.
Schäffle 137.
Schell 225.
Schérer 62, 220, 599.
Schickele 610.
Schiller 49.
Schleiermacher 75, 387, 631.
Schnitzer 603.
Schopenhauer 13, 112, 118, 182.
Schumpeter 593.
Séailles 420, 596, 610.
Secrétan 455.
Ségard 606.
Seignobos 45, 420, 623.
Seillière 72, 408, 413, 425, 597, 626.
Seippel 219.
Sentenac 469, 631.
Serre 266, 624, 625.
Sertillanges 102.
Séverine 610.
Shackelton 629.
Shakespeare 149.
Sicard 612.
Signac 610.
Simon, J. 454, 457, 478, 534.
Sinclair 610.
Singer 111.
Sire 616.
Sir 379.
Socrates 418.
Sonolet 611.
Sorel, A. 43, 59, 60, 62, 71, 135, 142, 607.
—, G. 413 ff., 421, 427, 601, 602, 603, 615, 625, 627.
Soulange-Bodin 290.
Soury 71, 602.
Spahn 599.
Spencer 8, 44.
Spinoza 47.
Spuller 12, 86.
Staël 180.
Steeg 414, 459.
Stein, Freiherr von 67.
Steinlen 610.
Stendhal 46, 107 ff., 124, 593, ſ. Beyle.
Strynienſki 603.
Suarès 199 ff.
Sue 500.
Swinburne 110.
Sybel 220, 231.
Syveton 96, 98.

Tacitus 31.
Taillhade, Laurent 610.
Taillhède, Raymond de la 119, 126, 141.
Taillandier, R. G., gen. Saint-René-T. 596, 617.
Taine 8, 12, 13, 22, 23, 25, 26, 30, 38, 40, 41, 43 ff., 81, 84, 91, 103, 105, 107, 110 ff., 118, 124, 135, 143, 180, 218, 258, 270, 349, 418, 437, 446, 454, 480, 531, 533, 573, 587, 588, 594 ff., 604 ff., 613, 614, 617, 623, 624, 628, 629, 634, 639.
Tarde 187, ſ. Agathon.
Tardieu 602.
Tauler 567.
Tavernier 615, 638.
Tellier 142, 606.
Teſtis 101 ff., ſ. Blondel.
Texte 594.
Thalamas 430.
Thamin 633.
Theilier de Poncheville 102.
Thereſia, hl. 575.
Théry 376.
Thibaudet 157, 209, 606.
Thierry 602.
Thiers 64, 76, 434.
Thiollaz 228.

Thomas von Aquin 130, 136, 192 ff., 387.
Tocqueville 11, 19, 46, 248, 255, 615.
Tolſtoi 129, 161, 181, 204.
Toniolo 378.
Tonquédec 570.
Toulouſe 610.
Tour-du-Pin 4, 11, 255, 372 ff.
Tourville 255, 325, 631, 623.
Trac 114 ff., 612.
Turgenjeff 41.
Turmann 374, 624.

Vacherot 464, 465.
Vaillant-Couturier 610.
Vallery-Radot 157, 567 ff., 570, 578, 590, 611, 614, 639.
Vallavielle 634.
Valois 235, 601, 602, 603, 611, 626.
Vanderpol 339, 426.
Vaudoyer 611.
Vaugeois 96, 633.
Vauroux 510.
Veran 603.
Verlade 605.
Verlaine 8, 110, 120, 583.
Veuillot 37, 149, 234, 251, 272, 532, 615.
Vianney 238, 614.
Viaud 593.
Vignet des Etoles 34.
Vignot 324.
Vigny 138.
Vildrac 194.
Villey 601.
Villeneuve-Bargemont 614.
Villiers de l'Isle — Adam 583.
Vincent 342.
Violand 169.
Virchow 527.
Virgil 104.
Viſan 603.
Viviani 476, 481.
Vogüé 5, 6, 8, 11, 14, 40 ff., 43, 108, 119, 180, 197, 256, 597, 629.
Volpette 621.
Voltaire 26, 49, 65, 72, 124, 125, 145, 215, 225, 233, 234, 476, 537, 545.
Voßler 593.

Wagner 8, 182, 428.
Waha 620, 624.
Wahl 594.
Waldeck-Rouſſeau 536.
Wallon 4.
Weill 614.
Weiß 45, 597.
Wells 182, 610.
Werner 170, 609.
Werth 610.
Wilde 204.
Wilhelm I. 556.
—, II. 93, 558.
Willermoz 223.
Wilſon 571, 611.
Windiſchmann 613.
Windthorſt 548.
Withman 182.
Wolfenſtein 611.
Wulf 604.
Wundt 44.
Wyzewa 161, 162, 607.

Zangwill 610.
Zola 6, 37, 46, 80, 91, 107, 110, 428, 573, 602, 604, 623.

Sach-Register

Absolutismus 28, 230, 256, 345.
Absolute, das als Einheit von „Kunst, Lebensgefühl u. Glaube" 200, 222, 244, 422 ff. Positivistischer Ersatz 52: Wissenschaft (s. d.), Natur (s. d.), Leben (s. d.), Mensch (s. d.).
Abstraktion = Grundfunktion des „klassischen Geistes" (s. d.). Normal und segenbringend, „solange das religiöse und monarchische Dogma lebendig" ist (Taine) 65, 72, 121, 138, 143, 362.
Académie française „Wall der Tradition" 117, 575.
Action française 20, 42, 71, 80, 83, 96 ff., 100, 187, 193, 580
— und Scholastik 113, 193.
Adel 3 ff., 24, 33, 40, 91, 101, 180, 321, 331.
— und Arbeit 27; s. Aristokratie.
Ästhetik 60, 120 ff., 131, 137 ff., 198, 216.
— der Selbstbefreiung 156.
Ästhetizismus 160 ff. 201.
Agadir und der Nationalismus 94, 99, 202.
Akademische Jugend 100, 119, 124, 197, 215 ff, 289, 403.
Altertum (Antike) 33, 114, 118, 122, 123, 128, 132 ff., 149, 207, 220, 224, 450.
Amerika 12, 48, 85, 192, 202, 255.
—nismus 295.
Amoralismus 73, 97, 102, 109, 125, 132, 144 ff., 220.
Anarchie 64, 66, 114, 117, 184.
—ismus 88, 92, 157, 357, 363.
Analyse 20, 40, 66, 107, 115, 130, 144, 150, 199.
Apostolat 35, 273, 285, 425, 635.
— und Leben 425.
Arbeit 27, 85, 122, 174, 186, 195, 325, 403, 415, 419.
—skult 51, 59.
—srecht 359.
—sorganisation 317, 366 ff., 371.
—steilung 268.
—, Gesetz der 27, 419.
Arbeiter 10, 79, 174, 217, 391.
—schutzgesetze 359, 366, 371, 373, 376.
— und Militarismus 174 ff.
— und Studienzirkel 322 ff.
— und Gewerkschaft 368.
Aristokratie 34, 41, 47, 115, 356, 394, 417, 624 ff., s. Adel.
— und Elite 361.
—ismus 39, 65, 126.
Art pour art 50, 84, 193.
Askese 73, 181, 204, 250, 415.
Atheismus 46, 70, 101, 417, 420, 438, 476, 480, 481, 529, 627.
Attizismus = substanzloser oder substanzarmer Klassizismus 105 ff., 135, 145, 603.
= fadenscheiniger Voltairianismus 204.
Aufklärung (geschichtlich) 24, 27, 31, 33, 36, 72, 125, 134, 144, 205, 221, 223 ff., 500; (pädagogisch) 9, 415, 434 ff., 441, 453 ff.
Ausdruck, der konventionell richtige (soziale) = Klassizismus (s. d.).
— der „bequemste" (Claudel) 156 = Expressionismus.
Ausland 61, 79, 94, 180, 187, 637, s. Exotismus.
Autorität 33, 38, 68 ff., 101, 169, 174, 230, 255, 294, 359 ff., 390 ff.
Ideal der vernünftigen — „geschaffen aus Freundschaft und Kraft" 194.

Autorität und Entwicklung 230.
— und Freiheit 356, 390 ff.
— und Papsttum 226 ff.
— und Religion 228.

Barbarismus im Sinne des Klassizismus: Unkultur oder Halbkultur außerhalb des griech.-lat.-romanischen Kreises 16, 31 ff., 120, 194.
Geschichtl.-psychol. Ursprung 120, 240 ff., 244.
= Anarchismus 131.
= Aristokratismus des Gefühls 127.
= Bolschewismus 186, 194.
= Demokratismus 82 ff., 123, 544, 633.
= Orientalismus 128, 129, 143.
= Protestantismus 92, 129.
= Romantizismus 105.
= Szientismus 131 ff. (Moderne Sorbonne!)
Bellizismus = die metaphysische Rechtfertigung des Krieges 226, 239, 240 ff., 413, 423; s. Krieg, Militarismus.
Benediktinismus 201; s. Liturgie.
Bergsonismus 111, 136, 156, 180, 197, 198, 419, 425.
= Vitalismus (Aktivismus) gegen Formalismus, Schematismus, Rationalismus und dilettantischer Objektivismus 197, 412.
= Anarchismus Maritain 114, (Benda) Kompromiß 141.
Berufsidee 366 ff.
Ursprung: Der Antinoetizismus des Qualitativ-Unreduzierbaren 114. Der Antidilettantismus des Ernstmachens 118, 417 ff. Die Ordnungsphilosophie 235, 267 ff. s. Spezialismus.
Auswirkung: Jeder Mensch, (jedes Volk 242) gottgegebener Beruf 151. Pflege des dichterischen Berufsethos 120.
Berufsidee der beruflichen Tüchtigkeit 312.
Berufsgerechtigkeit 174.
Berufsorganisation, Berufssenat 366, 372.
Berufung = Erweckung 392.
Bibelchristentum = Laienreligion des moralischen Ideals 469.
— biblisch-prophetischer Sentimentalismus 594 (s. d.)
= Neuchristentum 161 (s. d.)
Vorzüge 524.
Dagegen der disziplinäre Objektivismus (s. d.) 128, 133, 414 s. Evangelium.
Brüderlichkeit 333 ff., 339, 365, 412.

Cäsaropapismus 538; s. Gallikanismus, Josephinismus und Staatskirchentum.
Chaos, Angst vor dem —, romanisches Grundgefühl 103, 128, 236, s. Gefühl, Phantasie.
Chauvinismus 106, 165, 348.
Chiliasmus = „Erwartung der großen Abrechnung" 226 ff., 233 ff., 413 ff., 431 ff.
Christentum „Das in die Tat umgesetzte Evangelium" Laude 512; „Das große Flügelpaar" Taine 73; vgl. 203, 223, 225, 248 ff., 293; Ueberwindung durch den Kommunismus 187.
— und Tod 161, 168.
— und Wirtschaft 366.
— und Fortschritt 398.
— und Kalvinismus (liberaler Protestantismus) 414 ff., 459 ff.
— und Christus 398, 524.
— und Pangermanismus 526.
— und Kulturkampf (Bismarck) 546.
— und Jugend 575.
— und Aktualität 630.
— und Partei 292.
— und Volksseele 293 ff.
Clarté 184 ff.

Claudelismus 146 ff., 200 ff., 589.
Code civil 366.

Dauer (Grundziel des Wiederaufbaues)
— der Einrichtungen 39, 231.
— der Familie 68, 363.
— der Form 110, 155.
— des Ordnungszustandes in Europa 193 ff.
Dekaberg 5 ff., 109 ff., 145, 160, 167, 325.
Demokratie („ermöglicht es jedem einzelnen, sein Höchstes zu leisten" Pasteur 624) 4, 9, 11, 38, 47, 69, 127, 165, 247 ff., 267 ff., 280 ff., 287 ff., 354, 379, 389 ff., 413.
— und Elite (Führerproblem) 56, 62, 170, 295, 321, 327, 401, 412.
— und Religion 247, 267, 286, 352, 362, 416.
— und Katholizismus 268, 321, 344, 362.
— und Ethik 247, 259, 358.
— und Disziplin 174 ff.
— und Erziehung 347.
— und Wissenschaft 38, 85.
— und Abstufungsgesetze 126 ff., 268.
— und Staat 370 ff.
— und Autorität 366 ff.
— und Gesetze 358 ff.
— und Fortschritt 249 ff.
— und Reaktion 415.
— und Tradition 346.
— und Persönlichkeit 247 ff., 266 ff., 269 ff., 330 ff., 354, 401 ff., 628.
— und Demagogie 293, 350, 361, 412, 413, 417.
Demokratie, christliche 293 ff., 320, 348, 350, 378, 379, 619.
Die Linke: Freiheit usw. = Evangelium 250. Entwicklung, Fortschritt, Moral 255, 374. Gerechtigkeit 255. Eigentum und Lohnsystem 365 ff., 374. Autorität 344. Die Mitte: Trennung von Religion und Demokratie 267 ff., 389 ff. Karitas und Interventionismus als Wesen 378.
Deutschland (und Frankreich) „die beiden Flügel des Abendlandes" 76, 206, 210. Dagegen der Nationalismus dauernde Niederlage Deutschlands 193 ff., 611.
Dilettantismus 6 ff., 115 ff., 118, 160 ff., 315, 388, 403, 575.
„Krankhafte, eitle Träumerei, die sich spielerisch und genießerisch kostbare Bilder vorgaukelt" 152.
Dinge, im Neuklassizismus alles, was Gegenstand der Vergeistigung ist 606.
„in ihrer ewigen Wurzel wieder entdeckt" 151, 154; s. Stoff und Pluralismus.
Dogmen 154 ff., 230, 387, 399, 575.
— und Leben 290.
Dualismus, theologisch 207, 238, 240, 305, 347, 529; philosophisch 136 ff.; s. Zweiweltentheorie.

Ehe nach Taine 68, 75; als ewige Ordnung 236 ff., 448.
—bruch und Sühne 237.
— — und Verzeihung 591.
— und Staat 363.
Ehre 43, 46, 59, 73, 83, 92, 165, 220.
Eigentum, als vorstaatliches Menschenrecht 48; als Familienbasis 69, 364; nicht absolut 374; als Diebstahl 186.
Einsamkeit = Aristokratismus (s. d.) des Gefühls 127, 184.
— der Wüste 585, 628.
= Welt ohne Gott 466.
Eklektizismus 73, 376.
Elite 134, 166, 178, 188, 295, 310, 321, 344, 360 ff., 394, 401 ff., 407.
Emigranten 27 ff., 32, 277 ff.
— des Innern 11.

Empirismus 101, 130 ff., 133, 150.
England 19, 22, 25, 33, 44, 48, 53, 56, 60, 61, 64, 73, 94, 127, 150, 192, 223.
Entwicklung 230.
— und Konservativismus 22, 26, 37, 68, 119, 230, 412 ff.
— und Expressionismus 142, 153, 201, 413.
— und Demokratie 48, 374, 386.
Erbsystem 186, 364.
Erfahrung und Konservativismus 21, 24, 28 ff., 52 ff., 85, 116, 139.
— und Philosophie 276 ff.
— und Demokratie 266, 292, 332 ff., 340 ff., 349 ff.
— und religiöses Leben 425.
— und Gesetzgebung 371 ff.
Erkenntnis 388, 416.
— und Ontologismus 270 ff.
— und Leben 275.
— und Sympathie 141.
Erlebnis und Geist 122, 128, 138.
— und Formel 144.
— religiöses 223, 232, 282, 299, 479, 570.
Erziehung: 1. Traditionalistisch-kommunitär 183 ff., 325, 463; durch Liturgie und Lehre 82, 239, 241 ff., 484; durch Mythen und Fabeln 127; durch Märchen 451. 2. laizistisch, ohne Lehre und zentrale Determination, auf Persönlichkeit, Relativität und Einzelpflichten gestellt 434 ff., 482 ff. 3. christlich-demokratisch („partikularistisch" 325) 250 ff., 261 ff., 275 ff., 292 ff., 319 ff., 324 ff., 375 ff.
Eucharistie 232, 282, 300, 336, 347, 389 ff., 414.
Europa und der Europäismus 12, 55, 85.
1. nordisch-südl. (seelische) Spannung 206 ff., 271.
2. ost-westliche (politische).
— — militärische Lösung 193; organische Lösung 181, 196, 205, 210 ff., 563 ff.
Evangelium 74, 128, 161, 232, 290, 297, 389 ff., 400, 414, 424, 440, 524, 625.
Ewige, das
1. Positivistisch = Verewigung des Erprobten 140; logischer Auszug aus dem Alltäglichen 143; Umsetzung des Erlebnisses ins Geometrische 138. — ins Formelhaft-symbolische 144.
2. Dualistisch-metaphysisch: Das E. senkt sich ins Zeitliche und schafft das Wirkliche 143, 201, 568. Das E. die Wurzel der Dinge 151, 154, 203.
3. Vermittelnd: Das E. als Hoffnung 147; als Hilfskraft 154 ff.
Exotismus 103, 180 ff., 202, 256, 585 ff.
Expressionismus „hinter dem Symbolismus der Worte das unausgedrückte Wesen" 276; „ausdrucksvoll, keuchend, sibyllinisch, hervorgestoßen" 149; rücksichtslos auf das Wesentliche" 243, 579, 581.

Familie 29, 47 ff., 68 ff., 75, 125, 166, 182, 223, 255, 363 ff., 507.
— Edelstein (Keimzelle) der Gesellschaft 69, 584.
Die Dauer— 68 ff., 363 ff.
Die Yankee— 624.
Familienvater 535.
Fanatismus „wütende Werbung" 35, 58, 243, 412.
Fatalismus 112, 143 (orientalisch-romantisch!); 228 (= Providentialismus).
Ferne („Fernstenliebe") 12, 180 ff., 397; nimmt die Schwungkraft 127.
Festland, Frankreich die lebendige Norm des — 194, 205.

Form und Klassizismus 15, 49, 104, 106, 118, 121, 126, 137, 144, 158, 211.
Dauer — 155 ff.
Fortschritt „die in Bewegung befindliche Tradition" 356.
—sglaube 362, 365, 410.
— und Christentum 242 ff., 271, 398.
— und Expressionismus 183, 187.
— und Jugend 12, 356 (s. d.).
— und Klassizismus 101, 136, 137, 142, 236.
— und Klerus 501 ff., 531 ff.
— und Moral 77, 255.
Frankreich.
I. Eigenart und Eigenschaften der Franzosen 55, 67, 106, 133, 147, 196.
Abschließung 16, 426.
Befehlskunst 175, 609.
Ehrsucht 57.
Einfachheit 166.
Familiengeist 54, 166.
Fortschrittsgeist 348.
Fremdenfurcht 91.
Geselligkeit 35.
Gleichheitsdurst 28, 48.
Heimatliebe 170.
Heißblütigkeit 36, 57.
Höflichkeit 32.
Hochherzigkeit 36.
Irreligiosität 123, 529.
Kriegsgeist 162, 164, 171, 175.
Lebhaftigkeit, Leichtfertigkeit 55.
Logisch-oratorischer Geist 49, 117, 439.
Persönl.-inspiratorische Methode 318, 332, 579.
Propagandageist 35, 40, 62 ff., 65, 285.
Realismus 496.
Sensibilität 338.
Skeptizismus 330.
Staatssinn 57.
Traditionsgesinnung 252 ff.
Ueberschwang 428, 529, 635.
Unbeständigkeit 21, 67.
Unduldsamkeit 35, 230.
Unfreier Sinn 28, 268.
(vgl. Faguet: Le libéralisme n'est pas français).
Vaterlandsliebe 53, 70, 163, 446.
Verschwörergeist 35.
II. Rang und Beruf Frankreichs:
„Citadelle" der Welt 35.
Ausnahmevolk 35, 175.
„Mit wunderbaren Vorrechten ausgestattet" 165.
„Weltmission" 348.
Eigenziele = Weltziele 175, 199.
Dagegen 210.
Sorge um die ganze Menschheit 175.
Kulturüberlegenheit 37, 160, 194.
Kritik des Messianismus 28, 32, 39 ff., 48 ff., 638.
Besondere Aufgaben: An der Spitze des religiösen Systems 35.
„Rettung der mittelmeerländischen Kultur, Ausdehnung nach Norden" 15, 35 ff., 48, 96, 160, 173, 188, 192, 242, 348, 691.
Vorkämpfer der christlichen Demokratie 348.
— der Laiendemokratie 529.
— des Pazifismus 183.
Kritik: Frankreich selber Missionsland 484, 506, 512 ff., 524, 545, 635.
III. Ermattung und Ermannung.
Vitalität 9, 16.
Dekadenz 4 ff., 10, 41, 67 (f. d.).
Nationale Entspannung 160 ff., 607.
Ergänzungsbedürftigkeit 38.
Temperamentserneuerung 14, 60, 81, 109 ff., 117, 160, 171, 330 ff.
Wiederaufbau 12, 77, 86, 188 ff., 190 usw.
IV. — und das Ausland allg. 15, 49, 59, 61, 90 ff., 137, 160, 190.

Afrika 10, 595.
Amerika 12, 85, 255, 615.
Deutschland 38, 50, 56, 76, 86, 95, 99 ff., 160, 180, 196, 205, 210, 447, 573, 607, 611, 612, 638.
England 25, 32, 50, 56, 94 ff., 127, 192, 447.
Europa (s. d.).
Kurie 11, 256 ff., 540.
V. — und politische Einrichtungen und Auffassungen 55 ff., 63 ff., 94, 174, 275, 308.
VI. Seele des Volkes (des Landes).
Umschaffung als Kernproblem der religiösen Erneuerung 219, 452.
Katholizismus, die (das Knochengerüst 165) Frankreichs 432.
Erziehung der — allein durch Familie und Priester 484.
Frau und Kultur 128.
— und Apostolat 245, 417.
Freigeist 21, 31, 173, 273, 460, 564.
Freiheit 32, 42, 46, 101, 119, 128, 165, 173, 183, 192, 200, 250, 256, 320, 356 ff., 377, 390 ff., 409, 412.
— durch Erkenntnis (Bergson, Barbusse) 184 ff., 418, 627.
— durch Gewalt (Sorel) 413 ff.
— durch Gehorsam und Dienst (Barrès, Maurras) 80 ff., 128 ff.
— durch Liebe und Askese (Ozanam, Gratry, Sanguier) 249 ff., 270 ff., 356.
Freimaurer 32, 82, 91, 221 ff., 474, 528, 530, 537, 550, 637.
Freundschaft 334, 338, 344, 376.
Friede 126, 128, 154, 168 ff., 173, 182, 191 ff., 221, 272 ff., 562, 571.
Frömmigkeit 320, 400, 575, 625.
Führer 56, 62, 169 ff., 176, 184, 223, 321 ff., 360 ff., 367, 374; s. Elite.
Ganze, das: der Blick auf das — ist das Neue 118, 579; das Griechische 104.
= Gott 222, 270; theozentrisch 386.
= Natur 37.
= Kunst 138.
= Leben 199.
= die Totalitätsbewegung, eine Forderung Gottes 622.
Gallikanismus und Maîtres 221 ff., 226, 228.
— und Napoleon 500.
Wesen und Wirkungen 489 ff., 493, 499 ff., 633.
Gedanke.
1. Das Denken.
a) Positivistisch: Spontaneität, Selbstzweck 49. Umkehr zum Irrationalen (s. d.).
b) Klassizistisch: physiologische Reaktionsweise 80. Ideen ordnen und vorwärtsbewegen 125, 128.
2. Der Gedanke als Erbgut 142, 192, 207 (s. Lehre). Das Gedankenunternehmen 344.
Gefühl (s. Phantasie) unbeherrscht: Quelle der Unordnung 108, 110, 124, 127, 128, 133.
— und Ausdruck 145, 155.
— und Wahrheit (Ideen) 342, 387, 397.
— und Mythus 413 (s. Sentimentalismus).
Gegenwart, Aufgabe der —, Wiederaufbau (s. d.) 190, 210, 407 ff.
— und Kirche 217 ff., 398, 502 ff., 560 ff.
Gegenrevolution 20 ff., 23 ff., 25, 29, 37, 45 ff., 75, 135.
— und positive Geschichtlichkeit (Burke) 25.
— und gesunder Menschenverstand (Mallet du Pan) 26.
u. Widerspruchsgeist (Rivarol) 31.
Geheimnis.
1. Ablehnung, Angst vor — 8, 124, 474, 451/52.

2. Wiederentdeckung — 37, 41, 128, 137, 169, 223, 278, 416, 429.
Gehorsam 360, 391, 395.
Grundhaltung des Klassizisten 119, 133, 236, 575.
— und die von Frembrassigen gegebenen Gesetze 92.
— und Monophorismus 101.
Geist, Prinzip des Klassizismus (nicht Maß) 119, 124, 127 ff., 131, 134, 138, 142, 143, 144, 188 ff.
Bergsons Verdienst 141.
Claudels Schwäche 155.
— und Vitalismus 181, 184, 187, 197 ff.
— des Christentums 249 ff.
Wahrheitskraft des — 274, 388.
— und Gedächtnis 603.
Gemeinschaft 13, 15, 38, 49, 53, 63, 69, 124, 154, 173, 181, 211, 222, 241 ff., 285, 333.
Generationswechsel 1889 von der szientistisch-artistischen zur ethisch-sozialen Betrachtung (Taine, Vogüé, Bourget) 41, 73, 84; s. Neuchristentum.
Spaltung in Klassizismus (s. d.) und Vitalismus (s. d.), besonders 198.
Genossenschaft 367 ff., 369.
Geometrie 47, 138.
Gerechtigkeit 12, 42, 72, 88, 165, 169, 174, 185, 231, 255, 293, 306, 312, 362, 364, 366, 374, 409.
Germanismus bei Renan 39; bei Taine 49; allg. 49, 204, 206, 209, 573.
Geschichte 15, 19, 26, 47, 49, 59, 60, 63 ff., 67, 72, 76, 79, 80 ff., 85, 179, 206, 208, 222, 271, 346, 581.
Geschmack als Grundelement der französischen Kultur 143.
Wechsel des — 84.
Gesellschaft 19, 21, 24, 27, 39, 56, 65, 67, 75, 80, 85, 117, 133, 137, 150, 181, 185, 230, 250, 295, 299, 340, 344, 358, 363, 390.
— u. geistige Ordnung 190, 637.
— und Revolution 58, 64, 307.
— und Organisation 39, 132, 186 ff., 254, 360.
— der Nationen 407, 571.
—slehre des Sillon 363 ff.
—swissenschaft und Naturwissenschaft 86.
Gesetz 24, 67, 68, 70, 71, 73, 77, 93, 119, 126, 130, 138, 150, 158, 229, 356, 358 ff., 371 ff.
— des Lebens: „annehmen, was ist" 346, 350.
— der Arbeit 27, 419.
Gewalt 29, 84, 97 ff., 363, 413.
Gewissen 198, 354, 369, 391, 412, 444.
—sfreiheit 74, 128, 435.
Falscher Sentimentalismus 128.
Gewerkschaft 367 ff.
Gewohnheitsrecht: Umschlag aus dem abstrakten Naturrecht ins konkrete — 129, 130.
Glaube 230, 284, 285, 331, 332, 339, 412, 524.
— und Leben 285, 419.
— und Wissen 274, 387.
— liberal 265, 267, 398.
Gleichgewicht als Ideal des 17. Jahrhunderts 117.
— und Jugend 167.
Gleichheit 55, 132, 186, 249, 320, 365, 390, 466.
Glückssehnsucht und Gesellschaftsreform 346, 350, 371.
Kritik daran 394.
Gnosis bei de Maistre 223.
Golgatha und antike Weisheit 115, 128 ff.

Harmonie, „der keusche Glanz abstrakter — 121, 126 ff., 137, 154, 190, 205, 274, 591.
Haß 165, 178, 196, 206, 210, 408.

„Das Ideal allein besänftigt den Haß" Sangnier 287.
— der Kompetenz 394.
Heer 10, 58, 66, 88, 90, 93 ff., 130, 162, 165, 170, 174.
— und Politik 89.
Hegelianismus 137, 270, 454.
Hegemonie 184.
Heidentum 132, 225, 327.
Heilige, das 154, 175 ff., 512, 575, 581.
Heldische, das 30, 57, 154, 170, 178, 201, 208, 591.
Herz 165, 181, 193, 195, 332, 340.
Hierarchie 44, 145, 159, 268, 324, 374, 392, 525.
— und Dogma 228 ff., 352.
— und Entwicklung 230.
Historismus und Konservativismus 39, 63, 78, 596.
Historische Schule 20, 67.
— Wissenschaft 14, 60, 67, 76.
Horizontalismus „der Entwicklung und leeren Form" 153, 236 ff., 582.
Humanismus 15, 36, 56, 103, 135, 140, 146 ff., 152, 204, 211, 584, 591.
Hygiene (soziale) 71, 125, 130, 133.

Ich und Gemeinschaft 63, 69, 78, 168.
— u. Assoziationspsychologie 44.
— und Kultur 78, 117.
Idee, abendländische Form männlicher Seinsbeherrschung.
= Sinn der Dinge 128.
= Symbolismus 148.
Die Ideen leiten die Welt 190, 350.
Im Symbolismus beherrscht das Ganze die Einzelideen; im Positivismus streben die Einzelideen zur Urformel; im Sentimentalismus herrscht die Stofflichkeit des Gefühls. Vgl. 397.
Vom Leben zur — 350 ff., 355.
Ideenmanie 384.
Ideal 4, 6, 9, 49, 65, 117, 131 ff., 160, 181, 183, 283, 340, 362, 400, 409, 432.
—ismus 7, 13, 14, 172, 178, 182, 193, 235, 260, 284, 316, 338, 344 ff., 348, 394, 397, 402, 405, 413.
Illuminaten 33, 223, 225.
Imperialismus 16, 86, 191, 329, 407, 413, 435, 500.
Individuum 48, 66, 69, 80, 137, 210, 259, 300, 353, 374, 477.
Unabhängigkeit und Göttlichkeit des — 48, 475.
—alismus 28, 77, 109, 111, 115, 117 ff., 138, 140, 154 ff., 166, 353, 376, 390, 399, 402, 426.
Integralismus 97, 559, 638.
Intellektualismus 56, 77, 418, 582.
Intelligenz 10, 46, 215, 624.
—partei 184, 187 ff.
Internationalismus 160 ff., 180 ff., 202, 209 ff.
Interventionismus (Staatseinmischung) 373, 375 ff.
Intuition 122, 137, 144, 208, 412.
— und Geist 138.
Irrationale, das 22, 70.

Jakobiner 36, 56, 65.
Jansenismus 625.
Jesuiten 102, 132, 229.
Josephinismus 553.
Journalismus 27, 66, 100, 136, 178.
Juden 90 ff., 92, 133, 171, 173, 209.
Jugend: Durch Bergson „befreit" 413, 418; „ans Leben herangeführt" 198.
Barrès „mit Stimmung durchsetzt" 81.
Maurras „zur Tat fortgerissen" 81.
Péguy „vor Liebe gebeugt" 628.

Jugend u. Barrès 119, 124, 170 ff.
— und Brunetière 260, 262.
— und Sorel 413.
— und Taine 418.
— und Fortschritt 13, 76.
— und Nationalismus 100, 141, 157.
— und Vereinfachung 166, 178.
— und Katholizismus 215 ff., 269 ff., 575.

Kapitalismus durch Individualismus und orthodoxe Nationalökonomie gerechtfertigt 366, 376. Im Code civil kodifiziert 359, 366. Durch neue Gesellschafts- und Arbeitsordnung evolutionär zu überwinden 317, 366 ff., 381; nicht revolutionär 165, 413.
Katholizismus und Politik 308 (s. Ralliement).
— und Demokratie 248, 304 ff., 362 ff., 371, 388, 390.
— und Kunst 148, 152, 154, 156, 216.
— und Nationalismus 101 ff., 432.
— und Philosophie 101, 222 ff., 229 ff., 261 ff., 269 ff., 387, 412, 420.
— und Positivismus 111, 146, 260.
— und Protestantismus 173, 259.
— und soziale Frage 74, 371.
— und Wissenschaft 74, 254.
— und Transzendentalismus 173, 200.
Kirche und Welt 273
— und Jugend 269, 418, 570, 575, 625.
— und Volkstum 217, 499 ff., 514.
— und Staat 42, 416 485 ff., 520.
— und Republik 11, 42, 268, 418, 639.
— und Monarchie 11, 256 ff., 275.
Kirche und Parteien 252, 292, 308.
— und Schule 515 ff. (s. d.).
Klassizismus, rassemäßig: die straff geleiteten Völker des Südens 128, 415; landschaftlich: Provence 96, 104, 123.
Umbrien 147.
Wüste 585.
Begriffsbestimmungen 81, 140, 142, 154, 582.
Seelische Wurzel 142, 146, 154, 582.
Träger: der rhetorisch-analytische Geist (s. d.).
Die Vernunft (s. d.).
Aufgabe: Das Erlebnis zur Formel vollenden 142, 144, 155, 156.
Mittel: Das Wort = Syntax, Vers, Prosa, dem romanischen Prinzip gemäß 120, 122 ff.
Die Formel (des Denkens = Logik, der Lehre = Dogmatik).
Eckpfeiler: Gott (Kosmos, das Ganze).
Der Mensch (Diener des Ganzen, erlebt und formt es).
Klassischer Geist 36, 49, 65 ff., 150.
— Moral 132, 144 ff.
Klerus 162 ff., 217 ff., 247.
— und Volk 217, 252 ff., 262, 499 ff., 510, 524.
— und Sillon 300.
— und Demokratie 373 ff., 393
— und Wissenschaft 532.
— und gemeinschaftliches Leben 634.
— und Aristokratie 501, 635.
Klerikalismus 302, 533.
Kolonialismus 10 ff., 95, 160, 192, 637.
Konfessionalismus 301.
Konservativismus 20 ff., 43 ff., 63 ff., 72, 78 ff., 103 ff., 134.
— und Nationalismus 21 ff., 51, 59.
— und Wissenschaft 70.

Konservatismus und Historismus 38, 63, 118 ff.
– und Wirklichkeit 66.
— und Romantizismus 50 ff.
— und Progressismus 37, 266.
— und Szientismus 267.
— und Militarismus 241, 423, 585.
Konventionen im Sinne des Klassizismus = Beziehungen zwischen Inhalt und Form des Kunstwerks, die sich notwendig „aus der Natur der Sache" ergeben 118, 120 ff.
Alles Vitale strebt zum Geometrischen 138.
Alles Erleben zur Formel 144.
Kosmos = Welt, Ordnung, Schönheit 127 ff., 143 ff., 582.
Klassizismus = kosmisch-organisch, d. h. das einzelne im Ganzen sehend 138.
Kosmik = Welthaltigkeit 207.
Kosmopolitismus 12, 49, 119, 180 ff., 271 ff.; s. Weltbürgertum.
Kraft, Kultus der — 50.
Krieg 53, 54, 61, 86, 88, 93, 99, 162 ff., 166 ff., 171, 175, 186, 190, 195, 230, 240, 339.
— und Napoleonismus 64, 107.
— und Darwinismus 70, 72.
— und Nationalismus 100, 123, 135, 182, 423.
— und Providentialismus 226 ff., 231, 239 ff., 636.
Der ewige — 186.
Kritik: positivistisch „feststellen und beschreiben"; klassizistisch „wählen, werten, einstufen" 116, 125, 430.
Durch — zur Substanz des ewigen Menschentums 116 ff., 125, 130 ff., 139, 143, 145, 150.
— und Moral 73, 145, 665.
Kultur im Sinne des Klassizismus negativ: Wall gegen Chaos, Anarchie und Stofflichkeit 117.
Verteidigung des Seins durch Geist und Wille 114 (Grenzwallkultur).
Positiv: das Ganze der menschlichen Errungenschaften 142.
Das Hellste = klassische Kultur oder Erbgut 181.
— und Verweltlichung 231.
— und Grenzwall 240 ff.
Kulturimperialismus 15, 160, 576, 582.
Kulturkampf 93, 125, 526 ff., 608, 633, 635, 637, 638.
Kultus der Kirche 253, 424, 485 ff., 500 ff., 512 ff., 521 ff., 541 ff., 568 ff., 633.
Kultfreiheit 466.
—vereine 486 ff., 525.
Kunst, Ursprung der — 120, 138, 139, 142.
Ziel: kosmische Erhellung durch Formel und Symbol 144.
— und Würde 121, 159.
— und Sprache 144.
— und Moral 84, 145.
— als Sirene 452.

Laizismus 318, 320/21, 353, 431.
Leben, Kultus des — 107 ff., 180, 199 ff., 207, 388.
Bergson und das — 13, 198, 200, 342 ff. („strömende Wahrheit") 356, 412, 419, 425.
— und Lehre 349 ff., 355, 388, 425.
— und Dogma 230.
— und Ordnung 139, 152.
— und Parteibildung 305.
— und Kunst 120, 151 ff.
— und Lebensgesetze 343, 346.
— und Tod 200.
— und Tat 276.
— und Vernunft 574.
— und Erziehung 346, 474.
— und Liturgie 239.
Leere als Erlebnis führt zur Substanz 277, 312, 466.

Lehre, Zweck: Das Leben verteidigen 230, 350.
Die zerstreuten Wahrheiten sammeln und übermitteln 20, 119.
Die reine Lehre 399, 568.
Weg des Positivismus: Durch Kritik zur — 130 ff.
— und Zusammenschluß 188.
— und Moralunterricht 442, 445.
Anziehungskraft der scholastischen — 114, 193.
Unwirksamkeit der philosophischen — 320.
Liberalismus 30, 48, 63 ff., 265, 358, 398.
— (wirtschaftlich) 253, 366, 369, 373.
Liebe 48, 68, 70, 126, 137, 154 ff., 167, 176, 186, 271 ff., 293, 333, 342, 363, 384, 404, 506, 590 ff.
— und Schau 272 ff., 412.
— und Wahrheit 342.
Literatur 73, 82, 103 ff.
— als Lebensstat 118, 142 ff.
Religiöse und weltliche — 149.
— des 17. Jahrhunderts 36.
Französische — als Kristallisationskern der Weltliteraturen 192.
Liturgie und Leben 239 ff., 424, 570, 579, 634.
— und Volkserziehung 242.
— und Nationalismus 625.
— und Stil 430.

Macht 15, 39, 96, 134, 186, 194, 196, 230, 286.
—politik und Seele 82 ff., 166, 170 ff., 176 ff., 192 ff., 240 ff.
— und Schule 441.
— und religiöse Grundlage 39, 231 (Renan, Sybel).
Magie 223.
Mann 68, 422.
Vermännlichung als klassizistische Grundforderung der Poesie 127, 154, 243 ff.; der Philosophie 277 ff.; des Christentums 250, 315, 502.
Maß 24, 106, 140, 157.
Masse 66, 184 ff.
— und Religion 217 ff., 381, 524.
— und Ideal 432.
— und Elite 401 (s. d.).
Materie 415, s. Stoff.
Materialismus 418, 480.
Mechanisierung 26, 69, 199.
Mediävalismus 129, 148, 373, 429, 430, 431, 604.
Kritik des — 389.
Mensch 15, 58, 63, 65, 66, 72, 75, 174, 181, 197.
Abstrakter (klassischer) und wirklicher — 65, 66, 68, 158, 237.
— und Wissen 51 ff.
— und Christentum 73.
— und Geist 124, 187.
— und Ordnung 236 ff., 586.
— und Gott 48, 342, 475.
— als Ausstrahlungszentrum (Herd) 327, 361.
Menschenrechte 28, 47 ff., 65, 138, 149, 184, 446, 475.
—verstand, gesunder 28, 36, 137, 189, 193, 374.
Menschheit 13, 24 ff., 35, 39, 52, 111 ff., 115, 130, 139, 164, 175, 184, 190, 192 ff., 230, 251, 339, 370, 397.
Messianismus 36, 191, 210.
Metaphysik 6, 12, 14, 25, 112, 114, 132, 137, 139, 140, 146, 148, 150, 153, 158, 231, 235, 276, 418, 622.
Metaphysisches Bedürfnis und Wissenschaft 415.
Militarismus 79, 89, 92, 170, 175, 241, 244, 407, 429.
Millenium 65, 421.
Mittel—alter, s. Mediävalismus.
—meer 16.
— —kultur 15, 129.
Modernismus 414.

Monarchie und Monarchismus 4, 9, 11, 23, 33, 39, 65, 91, 95, 215, 221, 226, 275, 353, 356, 374.
Monismus 114, 136.
Monogamie 69.
Monophorismus 101.
Monotheismus 92.
Moral 29, 46, 73, 131 ff., 144, 187, 275.
— und Kritik 73, 278.
— und Demokratie 258, 292.
— und Philosophie 270.
— und Gesinnung 444.
—unterricht 434 ff., 453 ff.
Sexuelle — 448.
Unabhängige — 441.
— und Wirtschaft 369, 376.
Moralismus 73, 75, 150, 173, 418, 477.
Musik 87, 115, 129, 161, 181, 204, 206.
— und Romantik 8, 204, 232.
Mystik und Mystizismus 9, 50, 123, 132, 147, 224, 277, 406, 411, 416, 428, 574, 591.
1. Symbolismus, Mystizismus, Neuchristentum = Unbestimmtheit, Zuchtlosigkeit 276 ff., 568, 574; s. Romantik.
2. Mystik in der neuen Jugend seit 1905 „Genauigkeit, Zucht" 147, 575, 591.
Einfluß der Liturgie (s. d.).
Gegen „das Romaneske, die leere, gefährliche Träumerei" 568.
3. Mystik, allg. z. B. des Soldatenberufes 48, 428, 582, 585, 627.
4. Maistres Weg von der Aufklärung über Mystizismus zur klassischen Frömmigkeit 224, 232.
Mythus, Mythologie von den Neuklassizisten als „durchsichtiges Kleid verkannter Wahrheit" 129 wieder aufgenommen.
Mythen Fenélons (und Fabeln) = Katechismen der nationalen Erziehung 127.
Von France und Maurras erneuert 121, 126.

Nation 5, 16, 31, 39, 43, 59, 80, 165, 172, 205, 240.
Nationalbewußtsein 39, 160.
—charakter 55, 68.
—stolz 99, 171.
—interesse 87, 95.
—ökonomie 98, 376.
Nationalismus (die Anschauung, die „alle Probleme, besonders aber die politischen, auf den gemeinsamen Nenner des Nationalinteresses" bringt) 87.
Dies bedeutet für den Franzosen:
1. Annahme eines Erbgutes z. B. „die Erde und die Toten" 80.
2. Überhöhung dieses französischen Erbgutes zum Kerngut der Menschheit 189.
3. Versuch, alles, was durch französische Gedankenwelt berührt werden kann, diesem Kerne anzugliedern 192.
4. Glaube an die geheiligte Mission, diese von allem Echten sich nährende und wachsende Mittelmeerkultur vor den Barbaren zu schützen und nach Norden (an den Rhein) auszudehnen (siehe Frankreich II)
5. Um dessentwillen muß Frankreich stark sein 15.
Kritik: „Merkantilismus der klaren Köpfe" 182 ff
Trägheit 600 (Gide).
Spielerei 116 (Lemaitre).
— und Internationalismus 196 ff.
— und Katholizismus 432.
— und Literatur 103 ff.
— und Seelenkultur 176 ff.
Allg. 7, 12, 21 ff., 44, 47, 78, 79, 80 ff., 91 ff., 108, 115, 175, 339.
Natur.
I. — und Geist = Klassizismus, Pessimismus (s. d.) 33, 72, 140.

2. Natur u. Geheimnis = Romantizismus, Mystizismus (s. d.) 37. 3. — und Leben = Vitalismus, Optimismus (s. d.) 52, 53, 58, 70, 130 ff., 348, 397.
Naturalismus 6, 8, 46, 68, 110, 145, 150, 180, 197, 207, 219, 235, 436, 474.
Naturwissenschaft 44, 66, 86, 116, 119.
Neuchristentum 41, 129, 161 ff., 197, 276, 574.
Neutralität 182, 311, 329 ff., 438, 473.
Nihilismus. „Leere" ist die typische Erscheinungsform der dekadenten Seele 50, 115, 150, 155, 206, 451, 461, 483 (s. Spleen, Pessimismus, Dilettantismus, Skeptizismus, Religionsersatz).
Ausbrüche in der Richtung der Substanz (s. Kraft, Macht, Natur, Wissenschaft, Moral, Geheimnis).
Niederlage 3, 5, 9, 70, 160, 272.
— und Irrtum 79.
— und Außenpolitik 95.
— Deutschlands 193.
Nietzscheismus 109.
Nominalismus 111.
Norm 194.
Normalmenschentum 121, 125, 145, 158, 279.

Objektivismus 137 ff., 143, 145, 151, 157, 575.
Offizier 165, 168 ff., 289.
Ontologismus 270, 341, 342, 388.
Opfer 113, 131, 146, 154, 164 ff., 172, 239.
Opportunismus 10, 12, 14, 64, 346, 453.
Optimismus 3, 9, 54, 58, 71 ff., 112, 199, 381, 443.
Oratorische Geistesanlage 49, 128, 158, 220 ff.; s. Rhetorik.
Orden 129, 274, 315, 414, 536, 637.
Ordnung 29, 42, 83, 102, 106 ff., 131, 135, 137 ff., 139, 140, 145, 152, 154 ff., 157, 159, 186, 188 ff., 190, 192, 193, 207, 235, 243, 267, 391, 392, 570, 571, 604, 637.
— und Klassizismus 138, 186, 189, 190.
Organische, das 26, 111, 155, 192.
— Demokratie 346, 359 ff., 363 ff.
— Wirken („Expansion des ureigensten Lebens") 360.
Organismus 36, 137, 222, 230.
Orientalismus 12, 94, 128, 143, 160.
Orthodoxie 399, 631, 633.

Paganismus, Mischung aus Atheismus, Amoralismus und Aristokratismus, verbunden mit Verständnislosigkeit dem eigentlich Religiösen gegenüber, wie es dem positivistischen Neuklassizismus etwas im Blute steckt 73, 109, 115, 123, 129, 145.
Pantheismus 138, 139.
Papalismus und de Maistre 228 ff.
— und Bismarck 549.
Parlamentarismus 41, 94, 97, 357, 372, 410, 416.
Passion (Passivität) 117, 128, 143, 201.
Patriotismus 6, 29, 50, 59, 162, 173, 182, 196, 209.
Patronage 291, 295, 322 ff., 327.
Pazifismus 92, 160, 174, 182, 339, 426, 607, 617.
Perfektibilismus 58, 112.
Person, nicht Zelle im Organismus, nicht eigener Gesetzgeber, sondern „vernünftiges, gesellschaftlich-veranlagtes Wesen" 137.
Voraussetzung Pluralismus 136.
In der Kunst wird die — zum Symbol 144, 154.
Die Gesellschaftsordnung bedeutet mehr als die Freiheit der — 132, 371.

Persönliche Initiative und Sozialgesetz 376.
Pessimismus 13 ff., 23, 51, 54, 58, 60, 70, 75, 77, 112, 117, 129, 199, 206, 259, 274, 374.
Pfarrei 216 ff., 262 ff., 356, 485 ff., 513 ff., 634.
Pflicht positivistisch 130 ff., 150, 232, 441 ff., 453 ff.
Internationalistisch 187.
— und Gesinnungsmoral 444.
— bei Kant 444, 467, 631.
Phantasie: Angst vor der unbeherrschten — seelischer Grundzug des Romanen 451.
Widerstreit von Ordnung und — 83.
Das Ideal: „halb abstrakte —" 122.
Von „katholischen Zusammenhängen" getragene 155.
Dagegen Victor Hugo 155.
Die keltische Seele 133.
Die krankhafte Träumerei 152.
Philosophie 13, 52, 126, 129, 136 ff., 192, 197 ff., 261 ff., 269 ff., 385 ff., 412 ff., 573, 577.
— des 17. Jahrhunderts 36.
— des 18. Jahrhunderts 20, 36, 500.
— christliche 269 ff.
— theozentrische 386.
— und Literatur 109 ff.
— und Sillon 385.
— und Leben 274, 578.
— und Geistesleben 387.
— und Antiintellektualismus 274, 342 ff., 384 ff., 416.
Plejade 121.
Pluralismus siegt mit Boutroux und Bergson über den Monismus 41, 136, 151, 154, 137, 341.
Poesie = Natur und kosmische Erhellung 104, 138, 139.
— und katholischer Symbolismus 147, 151.
— und Sprache 119.
— und Logik 194.
Poetik = Mystik 152.
Poetik und Formen 121.
Politik 24, 46, 60, 66, 78 ff., 93 ff., 97, 131, 132, 194, 222, 301, 324, 348, 370 ff.
— und Heer 89.
— und soziale Arbeit 250.
Politische Einrichtungen 19, 77, 231, 363, 418.
Positivismus 6, 9, 32, 41, 50 ff., 58, 71, 102, 134, 139, 145, 146, 148, 153, 235, 260, 604, 625, 630.
Pragmatismus 207, 388, 587.
Presse 3, 79, 615, 622.
Preußen 40, 48, 49, 62, 66, 546 ff., 638.
Priestertum 92, 147, 162 ff., 168, 217, 225, 232, 393, 602.
Primitivität 22, 51, 53, 424, 427, 428, 431.
Programm und Leben 349 ff.
Progressismus 44, 266.
Proletariat 174, 304, 312, 320, 331, 350, 358, 367, 371.
— und Mythus 413.
Prophetismus 92, 231, 243.
Prosa 155 ff., 203.
—ismus 120.
Protestantismus 9, 25, 50, 70, 75, 91 ff., 129, 161, 171 ff., 233, 414 ff., 460 ff., 631.
— und Moralismus 173.
— und Persönlichkeitskultus 205.
— und Christentum 414 ff.
Provence 96, 103, 123 ff.
Providentialismus 226, 231.
Provinz 54, 85, 104 ff., 125, 583.
Psychologie 44, 50, 60, 65, 72, 81, 84, 117, 123, 173.
Psychologische Methode 56, 76, 107.
Psychotherapeutische Versuche 145, 269.

Rache 84, 99, 447.
Radikalismus 44, 59, 353, 375.
Rationalismus 51, 52, 198, 203, 413, 430.

Ralliement 11, 41, 256 ff., 406.
Rasse (französisch meist Volkstum) 6, 39, 78, 90, 124, 143, 175, 192, 241, 244, 432.
Reaktion 20, 27 ff., 47, 64, 97, 99, 106, 123, 302.
— und Wissenschaft 71, 157.
— und Katholizismus 101 ff., 415.
Realismus 6, 24, 42, 50, 235, 271.
Recht 39, 47, 66, 129, 150, 165, 184, 409, 437, 630, 633.
Droit d'ainesse 322.
Göttliches — 39, 228.
s. Gewohnheitsrecht.
Rechtsprechung 525.
Reformation 173, 414.
Regierung 29, 45, 56, 66, 72 ff., 76, 93, 187, 308, 407, 525.
Regel 131, 139.
Regionalismus 85, 104, 123.
Reich Gottes 162, 211, 271, 286, 331, 362, 402, 604.
— und Leben 362.
Reintegration 29, 97, 228, 559, 638.
Religion — und Wissenschaft Zentralproblem. (Taine Symbol der wechselnden Stellung).
1. — der Zukunft = Wissenschaft 52.
Szientismus Höhepunkt 1860 bis 1880.
Renan: L'Avenir de la science 148. (1848 beg. 1890).
2. Partieller Bankrott der Wissenschaft, Auferstehung der — 258 ff., 267 ff.
Brunetière: Après une visite au Vatican. 1895.
Fideismus. Sozialer Dogmatismus 387, 587, 624.
Apologetik der Tat und der Verwirklichung 275, 388, 425.
Blondel: L'Action. 1893.
3. Versöhnung von — und Wissenschaft 412.
Boutroux: Science et Religion. 1913.
Religion und Politik 102, 275, 302, 348 (s. d.).
— und Leben 236, 240, 275, 388, 582, 587.
— und Lust 127, 232.
— und Autorität 39, 228, 231.
— und Militarismus (Askese) 241, 423, 585.
— und Kult 232, 500.
— als Mittel, Vernunft und Gerechtigkeit zu schaffen (Taine) 72.
Religionsersatz:
Vaterland 446.
Revolution 28, 446.
Wissenschaft 52, 258, 416.
Vernunft 35, 439, 440.
Staat 454.
Das moralische Ideal 469.
Das Herz 181, 195.
Renaissance 65, 102, 120, 201, 216.
Republik 9 ff., 14, 32, 47, 64, 91, 93, 95, 202, 221, 275, 365, 391, 406, 427, 433.
Republikanismus 436 ff., 454.
„Idealismus, Vertrauen in die menschliche Natur, Autonomiebedürfnis" 616.
Revolution „Stimmungskrise, Gefühlsentladung elementarer Art" 24.
— und Weisheit 23.
— und Strafe 35, 227, 231.
— und Kommunismus 184 ff., 187.
— und Zentralismus 48, 85.
— und Bürgertum 307.
— und Wirtschaft 366.
— als Religion 37, 59, 64, 76, 446.
„Unser Evangelium" 446.
Inhalt: „Tyrannenhaß und Gleichheitsdurst" 28.
„Die Zitadelle des Guten" 529.
Revolutionäre Grundanschauungen 37, 185.
Rhein 28, 194, 200.
Rhetorik 6, 15, 117, 184.

Rhythmus 121, 155, 158.
Rittertum 40, 129, 165, 199, 411, 614.
Romanismus, das griech.-lateinische Prinzip, das in den Troubadours, in Ronsard, Racine, Lafontaine die schönsten Blüten trieb.
1. Seit 1891 von dem Griechen Moréas als „ewige Stillehre" erstrebt 118 ff.
2. Seit 1900 von dem Provenzalen Maurras ins Innenpolitische 96 ff.
3. Seit 1919 von Maurras in der Revue universelle als ordnungschaffende Autorität ins Universale gewandt 191 ff., 194.
Romantik [Romantizismus ist (ähnlich wie Mystizismus) die zeit- und modegeschichtlich bedingte Verkennung und Verkehrung des Ewigen, das auch in der Romantik sich auswirkt und nach Dauerform strebt, ins Ichsüchtig-Spielerische].
I. Ursprung, rassemäßig: „Die wirren Träume und dumpfen Wünsche der keltischen Seele" 133, 206.
„Die Musik der germanischen und slawischen Seele" 204.
Landschaftlich: Der Norden 15, 129.
II. Geistesgeschichtlich, Baltz: Der Tiefstand des logischen Sinnes 124.
Naturalistischer Optimismus 72.
Pantheismus „der romantisch-pantheistische Urgrund" 139.
Identität von Denken und Sein 137.
III. Begriffsbestimmung: Selbstanalyse, Selbstdarstellung und melodramatische Erfindungen 117.
Aristokratismus des Gefühls, der Aufbäumung 127; der Willkür und des Wimmerns 138, 139.
Kolorit- und Bilderpoesie 148.
IV. Träger: Der intuitiv-musikalische Geist (das Gefühl).
V. Mittel: Suggestion 122; sukzessive Anspielungen 144; Phantasie 83; Bilder und Kolorit Vgl. 45, 51, 58, 64, 72, 75, 77, 83, 97, 103, 112, 124, 125, 130, 131, 136, 138, 139, 140, 145, 148, 155, 157, 161, 167, 180, 184, 190, 209, 211, 237, 397, 605.
Romantische Religiosität 232, 410.
— Politik = Demokratie 97.
Widerstreit bei Barrès 83, 139.

Sachkunde (Kompetenz) 361, 394 ff.
Salon 120, 602, 616.
Säkularisation 485 ff., 539, 541, 633, 637.
Schauspiel 123, 145, 154.
Schicksal, dem positivistisch-deterministischen Fatalismus (s. d.) gegenüber verkündet der Klassizismus, durch Bergson auf Qualität und Freiheit eingestellt, die schicksalüberwindende Kraft des Geistes 119, 136.
Schönheit 126, 144.
Selbstbefreiung vor — 156.
— und Mathematik (Gesetze) 138, 283.
Schöpfertum des Unpersönlichen = Positivismus:
Schöpferische Formel 65.
Spontaneität 38.
Entwicklung 419.
— des Persönlichen = Klassizismus (Geist, Vater, Führer s. d.)
Scholastik 113 ff., 193 ff., 604.
Schriftsteller und Aktivismus 65, 184.
— und Verantwortlichkeit 84.
Schranken 78, 131, 274.
Schule 20, 68, 75, 114, 118 ff., 146, 215, 255, 415 ff., 434 ff., 453 ff., 632, 636.
— und Gewissensfreiheit 74, 435.
Schuldfrage 409.

Seele, der Sitz des Ewigen im Menschen, wo Vernunft, Wille, Gefühl und Phantasie um die Vorherrschaft ringen (s. d.).
— und Dämon 121, 124, 127, 128; s. Romantizismus, Mystizismus.
— und Rhythmus 155, 158.
— und Gleichgewicht 167.
— und Würde 145 ff.
— und Vollendung 206.
— und Märchen 452.
— und Macht 176, 177, 269.
— und Wahrheit 323, 341, 389.
Ideal der schönen — im Katholizismus 502.
Seelsorge vom 17. bis 19. Jahrhundert 500 ff.
— seit der Trennung 503 ff., 636.
— im Weltkrieg 162, 608.
Sein:
1. Ein Glücksverlangen (Vitalismus) 346.
2. Durchdringung von Leben und Ordnung 139, 237.
Verteidigung durch Geist und Wille (Klassizismus) 114.
— und Denken 137, 355.
— und Werden 200 ff.
Quelle des 386.
Selbstverwaltung 63, 67, 85, 97, 356.
Sensation 8, 155, 269.
Sensibilität 628.
Sentimentalismus, „der sinnlose Wunsch, jedes menschliche Leben in den höchsten Erregungszustand zu versetzen" 128; s. Gefühl.
Sieg über Deutschland „das Gut der Güter" 193.
— — „durchdenken zur Verwirklichung seiner wunderbaren Möglichkeiten" 188, 191.
— — „ein barbarisches Götzenbild" 183.
— — „in die Lebenslinie bringen" 242.
Sieg Frankreichs = Sieg der echt reformatorischen Tradition 173.
— und Überwindung des Hasses 408.
Sillon. Wesensbestimmung 392.
Sitte, Revolution der — 184 ff.
— und militärische Tat 423.
— und Gesellschaftsreform 358, 381, 415.
Sittliches Bewußtsein 128.
— religiöses Erbgut 118.
Sittlichkeit und Christentum 73 ff.
— und Freidenkertum 564 ff.
— und Laienmoral 448 ff.
Soldatenberuf und Mystik 163, 241, 423, 585.
— und Demokratie 292.
— Frankreichs am Rhein 194.
— und Kommunismus 182 ff.
Solidarismus 185, 320, 595.
Solidarität 340, 344, 368, 389, 405, 419.
Soziale Anatomie 71.
— Arbeit 250, 291, 400, 403.
— s Apostolat 262.
— r Fortschritt 271.
— Frage = moralische 259, 397, 404.
— Gemeinschaft 186.
— katholische Lehre 372 ff., 380 ff., 398.
— Kunst 153, 156.
— r Körper 72, 75.
— s Leben 22, 185.
— Pflichten 11, 403.
— philosophie 255.
— r Sentimentalismus 128.
— Tradition 69.
Sozialismus 13, 14, 48, 74, 88, 172 ff., 350, 357, 363, 364, 413, 428, 445, 477 ff., 632.
— und moralisches Prinzip 74.
— und Individualismus 48.
Soziologie 24, 216, 260, 323, 443.
— und Religion 260.
— und Moral 444.
Spezialismus 63, 75, 120, 174 ff., 279.

Spiritualismus 44, 119, 123, 235, 274, 454 ff., 474.
Spleen („ennui de durer") 22, 51, 116, 167, 276 ff.; ſ. Leere, Dilettantismus.
Erlöſung vom — 116.
Sprache 34, 120 ff., 122, 143 ff., 156, 192, 194, 385.
— und dichteriſche Erforderniſſe 120, 122, 144, 155 ff.
— als Gehilfin der Neuordnung 194.
Staat 24, 49, 72, 75, 150, 181, 359, 363, 370 (Definition des Stillon).
— und Konſervativismus 37, 222, 324.
— und Individualismus 28, 49, 67, 160, 181, 186, 370.
— und Familie 363.
— und Genoſſenſchaft 370.
— und Kultur 431 ff.
— und Politik 357, 416.
— kirchentum 499 ff., 524; (ſ. Joſephinismus, Gallikanismus).
— bürger und demokratiſches Ideal 360, 366, 370.
Standhalmode 107 ff.
Sterben 128, 169, 200.
Stetigkeit 33, 137, 174.
Stoff (lichkeit) 121, 122, 141, 142, 586.
Stofflunſt 109.
Stoizismus 52, 68, 70.
Stolz 127, 163, 184.
Stil 44, 50, 105 ff., 124, 141, 209.
— und romaniſches Prinzip 120.
— und Klarheit 143.
— und Selbſtbefreiung 149.
— und Liturgie 430.
Subſtanz, meiſt im Sinne eines durch die Erfahrungen der früheren Generationen gebildeten Wahrheits- und Weisheitsgutes. Wurzel. Die Leere (ſ. d.) ſucht Erfüllung, der Lebenshunger ſucht Nahrung 204, 410.
Beſtimmung: Dieſes Gut iſt überindividuell (Klaſſizismus) 118.
Vgl. Nationalismus.
Es iſt übernational (Internationalismus, Katholizismus ſ. d.) 563.
Philoſophie: Durch Überlieferung auf uns gekommen (ſ. Traditionalismus). Durch ſubſtantielles Herabſteigen Gottes ohne Unterlaß mitgeteilt 342.
Subſtanz des ewigen Menſchentums 125.
— des Klaſſizismus 149.
— des Poſitivismus 130, 150.
= Patrimonium 109.
= Fülle der franzöſiſch-chriſtlichen Tradition 158;
— von der „die Ordnung der Welt und die Harmonie unter den Völkern abhängt" 190 ff.
= Erbgut 111 ff., 118, 575, 587.
= Gemeingut aller poſitiven Religionen 455.
= Weisheit des Menſchengeſchlechtes 443.
Subſtanzbegriff von Taine 1870 in „L'Intelligence" ausgemerzt 44; von Dumesnil 1910 in „Les Conceptions philosophiques perdurables" wieder eingeführt 567.
Subſtanzialismus, die Lehre von der Lebensnotwendigkeit einer poſitiven Subſtanz.
— und Theismus 152, 222, 587; ſ. Humanismus.
Süden 128, 207, 210.
= Angſt vor Zwielicht, Geheimnis und Abgrund 124.
= Sinn für Zucht und Ordnung 128.
= Sitz des antiken Ethos 207.
Sünde 123, 236 ff.
Supranaturalismus 2, 235, 244, 436, 583, 625, 629.
Symbol 7, 46, 88, 144, 560, 588.
— und Idee 148.

Symbolismus 106, 118, 139, 141, 148, 154, 157, 184, 276, 588, 627.
— als antinaturalistische Schule 118, 141.
— als ewige Wahrheit 154.
— und Wesen 276.
Syntax 120, 157.
Synthese, kollektive 344.
Szientismus = revolutionäre, metaphysische Wißbegier, Prinzip der Anarchie und Barbarei 131 ff., 6, 50, 71, 132, 197, 267, 418.

Tat und Betrachtung 167.
— und Idee 350, 355.
— und Literatur 118, 136, 184.
— und Familientradition 166.
Tatgeist (Aktivismus) 15, 140, 171, 331.
Theokratismus 230.
Theologie 411, 414.
Theozentrisches Denken 151 ff., 222, 385.
Tod 69 ff., 80, 126, 127, 162 ff., 172, 176, 201, 364.
Toleranz 86, 481.
Totalität 622; s. das Ganze.
Tradition 3 ff., 14 ff., 20 ff., 25 ff., 28, 33, 36, 38, 44, 46, 47, 54, 64, 66, 119, 173, 176, 185, 190, 199, 202, 255, 346, 356, 427.
— und Führerauslese 56.
—ismus 15, 44, 86, 116, 171 ff., 624.
Trennung von Kirche und Schule 434 ff., 534 ff.
— — — Staat 392, 417, 485 ff., 524 ff., 539 ff.
Traum und keltische Seele 133, 206.
— und Wirklichkeit 167, 277.
— und Laienerziehung 461 ff.
Typ (Typismus, Lehre von der Idealform, nicht Naturform).
Kommunismus: Es gibt bloß Personen und die Menschheit 186 ff.
Konservatismus: Es gibt Familien und Gesellschaften (Staaten), in denen die Personen, die Typen eingebettet sind z. B. 166.
Ziel: Die schönsten Typen der französischen Vergangenheit, z. B. den universalen Geist 175; die schöne Seele 155, 502 (die provenzalische Seele 123); den christlichen Ritter 165, 614; den guten Soldaten 162 ff., 174 ff.; den „echten Demokraten" 340; das sich opfernde Weib 154; den sündigenden und büßenden Menschen 236 ff. wiedererstehen lassen.
Mittel: Zu jedermanns Verfügung halten, was immer dem Sehnen des französischen Herzens und den Bedürfnissen des Geistes entsprochen hat 82.
Vorbilder: Racine, Personen = Symbole 144.
Claudel, verallgemeinerte Gemütsbewegung usw. 154.
Unbotmäßigkeit 58, 77, 127 ff., 167.
Unempfindlichkeit 46, 109, 132, 140, 144 ff., 157 (s. Amoralismus).
Unendliche, das 50, 127, 141, 151 168, 342, 425, 586.
Unerkennbare, das 8, 148, 593.
Universalismus 49, 180 ff., 189, 193, 203, 209 ff., 221, 271, 632.
Universität 71, 85, 192, 197, 215, 280, 428.
Unterrichtsfreiheit 74, 252, 434.
Uroffenbarung 139, 624 ff.
Utopie 167, 359, 363, 627.
Übernatürliche, das 398, 625, 627.

Vater 68, 363, 366.
Vaterland 12, 21, 43, 53 ff., 59, 70, 75, 78, 87, 92, 128, 163, 165, 172, 186, 202, 370, 409, 417, 446.
— als Station zur Menschenliebe 186.

Verantwortlichkeit 367, 369 ff., 391, 394.
Vergangenheit 78 ff., 115, 120, 170, 192, 195, 198, 341, 374, 398.
— als Mittel gegen Spleen 116.
Vernunft 24, 26, 29, 66 ff., 72 ff., 80, 124, 135, 139, 155, 158, 181, 188 ff., 195, 283.
Versailles 65, 134, 571, 612.
Verstand 157, 180 ff., 341.
Vertikalismus 151, 158.
Verweltlichung 225, 231, 269, 434 ff., 453 ff., 544, 613.
Verwirklichung 142, 153, 344, 388.
— und Ontologismus 270.
Methode der — 343 ff.
Vinzenzkonferenzen 322.
Vitalismus 142, 199, 201, 211, 388, 574.
Volk 32, 65, 182, 217, 250, 292 ff., 296, 332.
—geist (seele) 24, 63, 287, 293, 349, 429.
—schule 9, 434 ff., 453 ff., 515 ff., 534 ff.
—serziehung 144, 319 ff., 329 ff., 346, 358, 391, 404.
—shochschule 295, 306, 320 ff., 328 ff.
—swirtschaft 66, 72, 365 ff.
— und schöpferische Spontaneität 38, 250, 321, 332, 348.
— und Autonomie 322.
— und Religion 217 ff., 292, 296.
— und Literatur 129, 429.
Völker des Südens 128.
— sind „kommunitär“: von Maurras gelobt 128; von Tourville getadelt 325.
—recht 29, 638.
—haß 178 ff., 408.
—glück 187, 284.
-bund 221, 571, 625.
— Gottes und des Satans 240.
-frieden 409.
Vorsehung 25, 35, 225, 231, 286, 342.
Vorurteil 34, 41, 52, 66, 74, 85, 92, 181, 185, 228, 294, 323, 341.

Wahrheit 168, 224, 230, 274 ff., 283, 323, 340, 342, (eleatisch-heraklitisch!) 348, 386 ff., 399, 587.
— und Irrtum 329.
— und Wißbegier 131, 606.
— und Poesie 155.
— und Herz 181, 195, 283, 342 ff., (= lieben, handeln und leben)
Weisheit 23, 115, 121, 129, 139.
— und Feigheit 422.
— und Revolution 23.
Welt und Frankreich 175, 187 ff., 348.
— und Künstler 137 ff., 140, 142 ff.
— als Schauspiel und Kampf 103, 123.
— als Ordnung und Schönheit (s. d.) und Kosmos (s. d.).
— als Heilsobjekt 327.
— als Rätsel 416; s. das Unerkennbare, Geheimnis.
Weltbürgertum 38, 49, 54, 157, 160, 224, 601, s. Kosmopolitismus.
Weltfrieden 173, 272 ff., 339.
— gegen Deutschland 193 ff.
Weltkrieg 161, 175 ff.
— und Klassizismus 165 ff., 158.
— als Zeichen über den Völkern 239.
Weltschau der religiösen Liebe 171 ff., 300, 333 ff., 338 ff.
— — — Ordnung (Autorität) 228 ff., 271 ff.
Weltverbesserung 144, 180, 273.
Westen 44, 183, 194, 210.
Wiederaufbau 60, 68, 75, 190, 210, 407 ff., 563 ff.
Wiedergeburt 13, 125, 189 ff., 193, 197.
Wirklichkeit (von dekadenter Scheinwelt zur —)
— des Vaterlandes 54, 66, 72.

Wirklichkeit bei Péguy 201.
— und Nationalismus 341 ff., 412 ff.
— und Vernunft 140, 142, 182.
— und Gesetz (Ordnung) 139 ff., 152.
— und Krieg 167.
— und Wahrheit 343.
Wirtschaft 303, 317, 365 ff., 373.
— und Moral 369 ff., 376.
Wißbegier und geistige Selbstregulierung 131 ff.
Wissen und Glauben 274, 387 ff.
— und Spontaneität 321.
Wissenschaft 10, 23, 43 ff., 52, 59, 67 ff., 75, 77, 116, 128, 136, 145, 148, 192, 236, 253, 283, 290, 387, 412, 415 ff., 575.
— und Vernunft 67.
— und Gegenrevolution 70 ff., 86.
— und Demokratie 20, 38, 71, 85.
— und Moral 73, 258.
Wissenschaft und Dualismus 415.
— und Geheimnis 8, 416.
— des Gelingens 130.
Wort und Poesie 122, 284.
Würde 145, 222, 312, 356, 391, 395.

Zahl, Gottheit als — 127.
Tyrannei der — 84.
Zeichen (vom Himmel) 238 ff.; s. Chiliasmus.
— und Sprache 144.
Zeit und Ewigkeit 193.
— und Wirklichkeit 201.
Zeitalter, das neue 187;
= Die selige Stadt 271.
Zentralismus 48, 85, 97, 357.
Zucht 119 ff., 128 ff., 134 ff., 239 ff., 396, 399, 415, 575, 582.
Zukunftsstaat 185 ff. 305, 318, 332, 367.
Zweckentfremdung der Kirchen 82.
Zweiweltentheorie 387, 412.

Berichtigungen

S. 7, Z. 10 v. u. lies: andere Werke.
S. 19, Z. 9 v. o. lies: Frankreich.
S. 76, Z. 8 v. u. lies: vergreift.
S. 94, Z. 7 v. u. lies: Pelletan.
S. 107, Z. 14 v. u. lies: Neuzeit".
S. 111, Z. 12 v. o. lies: ungeheure.
S. 117, Z. 6, 7 v. o. lies statt: Aber erst als . . Als.
S. 117, Z. 17 v. o. lies: Paskals.
S. 121, Z. 10 v. u. lies: Iphigenie.
S. 130, Z. 15 v. u. lies: Sainte-Beuve.
S. 136, Z. 15 v. u. lies: Plessis.
S. 150, Z. 7 v. o. lies statt: nicht hinaus . . hinaus.
S. 211, Z. 6 v. o. lies: nationalistischen.
S. 225 ff.: Statt (Anm.) 1 ff. . . (Anm.) 10 ff.
S. 235 und 242: Baumann läßt mir sagen, daß er von Blog und Barrès nicht beeinflußt und sein Militarismus hier „vor allem eine Form der Askese" ist.
S. 265, Z. 10 v. o. lies statt: „durch . . durch.
S. 266, Z. 7, 8 v. u. lies statt: auf die . . nach.
S. 281, Z. 1 v. o. lies: Ideale.
S. 450, Z. 4 und 5 v. u. vertauschen!
S. 501, Z. 5 v. o. lies: Émery.
S. 506, Z. 2 v. u. lies: „Ob; Z. 14 v. u. lies: der angeblich ersten . . .
S. 507, Z. 9 v. u. lies: an die . .
S. 539, Z. 13 v. o. lies: für reif . .
S. 639, Z. 6 v. o. lies: Péguy.

Digitized by Google

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the
NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
2-month loans may be renewed by calling
(415) 642-6233
1-year loans may be recharged by bringing books
to NRLF
Renewals and recharges may be made 4 days
prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

APR 19 1988

Digitized by Google

YC 73988

590358

DC39
P6

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google

VERLAG KÖSEL & PUSTET K.G. KEMPTEN